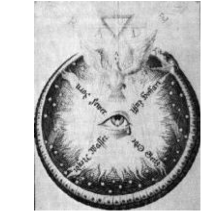


GRUPO DE ESTUDIOS E INVESTIGACIONES MARTINISTAS & MARTINEZISTAS DE ESPAÑA

-G.E.I.M.M.E.-

Fundado el 12 de Octubre de 2.003

Inscrito en el Registro Nacional de Asociaciones con el Número Nacional 171370 de la Sección 1ª.
Ministerio del Interior. España.



BOLETÍN INFORMATIVO
Nº 77

21 de Marzo de 2.023

S U M A R I O

LOUIS-CLAUDE DE SAINT-MARTIN
Y LA
VÍA ESPIRITUAL "SEGÚN LO INTERNO"

Jean-Marc Vivenza

EL GRAN NOMBRE
PARA
LOUIS-CLAUDE DE SAINT-MARTIN

Jacques Matter

IESHUAh
GRAN ARQUITECTO DEL UNIVERSO
DENTRO DE LA TRADICIÓN MARTINISTA

Christian Rebise

LA MEDITACIÓN EN EL CRISTIANISMO

Por Javier Alvarado


EXCELSIS DEO ET IN TERRA

LOUIS-CLAUDE DE SAINT-MARTIN Y LA VÍA ESPIRITUAL "SEGÚN LO INTERNO"

Jean-Marc Vivenza[1]

"...todas las ciencias que nos ha legado Don Martines están llenas de incertidumbres y peligros... lo que tenemos es demasiado complicado y sólo puede ser inútil y peligroso, puesto que sólo lo simple es seguro e indispensable...".

(Saint-Martin a los Cohen del Templo de Versalles, Carta de Salzac, marzo 1778)

I. Primeros años de Louis-Claude de Saint-Martin

Saint-Martin nació el 18 de enero de 1743, en Amboise; físicamente débil, con una gran sensibilidad de alma, apacible y reservado, con un cuerpo físico "en proyecto", tales fueron los rasgos íntimos que heredó desde la cuna y que le acompañaron durante su periplo en esta tierra que, en muchos aspectos, tomaba como un entorno extraño y hostil, una región a la que no pertenecía y de la que convenía, si no huir, al menos distanciarse en espíritu.

Tras una infancia apacible, ingresó en la Facultad de Derecho de París en 1759 y descubrió con vivo interés a los filósofos de su época. Recibió una gran influencia de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), por quien conservó un verdadero apego, sintiéndose muy cercano al clima literario melancólico de las *Reverencias* de un caminante solitario. Sin embargo, en esta época su mente estaba principalmente absorbida por Jacques Abbadie (1654-1727) y su *Art de se connaître soi-même* [Arte de conocerse a sí mismo], al que más tarde diría que debía su "*desapego de las cosas de este mundo*". Fue admitido como abogado del rey en el Tribunal Presidencial de Tours, pero ejerció su cargo con gran dificultad, y pronto se dio cuenta de que su oficio no le convenía. Durante los seis meses que pasó en la magistratura, desde el otoño de 1764 hasta abril de 1765, admitió:

> "*Estuve presente en todos los alegatos, las deliberaciones, las votaciones y el pronunciamiento del presidente, pero ni una sola vez supe quién ganaba o perdía el caso, salvo el*

[1] Ponencia presentada en las Jornadas de *Gnosis y Tradición en el pensamiento filosófico masónico* de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla (16-17 de marzo de 2023), coordinadas por el doctorando Jose Antonio Cabrera bajo la dirección académica del Prof. Antonio de Diego González.

> *día de mi recepción, cuando se había arreglado un pequeño alegato y se había acordado de antemano que sería coronado con él"*[2].

Para liberarle de su cargo, se pensó en una solución alternativa y, con este fin, Étienne-François de Choiseul-Beaupré-Stainville, duque de Choiseul (1719-1785), su mecenas, decidió trasladarlo al ejército donde, al incluirle con el rango de suboficial, podría aprovechar su tiempo libre para dedicarse a la lectura y a sus meditaciones solitarias.

En realidad, al incorporar a Saint-Martin al regimiento de infantería de Foix en julio de 1765, el duque de Choiseul no tenía ni idea de que se estaba convirtiendo en un instrumento perfecto de la Providencia, ya que fue en el cuerpo de oficiales donde el joven de Amboise iba a conocer al hombre que le abriría las puertas del camino iniciático al que aspiraba, sin saberlo, desde hacía muchos años.

El regimiento, con guarnición en Burdeos, permitía vivir con cierta tranquilidad. Se puede imaginar, pues, que Saint-Martin encontró en este nuevo ambiente una serenidad y una quietud susceptibles de favorecer su apetito por las cosas espirituales. Si Choiseul fue el primero en propiciar esta nueva plenitud, fue un tal Pierre-André de Grainville (1728-1794), primer capitán de los granaderos del regimiento de infantería de Foix, quien ofreció a Saint-Martin la oportunidad de avanzar hacia el tesoro y las altas verdades que le estaban destinados. Así, más de lo que hubiera podido imaginar, Saint-Martin se encontraba en una importante encrucijada de su vida.

II. Entrada en la Franc-masonería

Siguiendo los consejos del capitán de Grainville, Saint-Martin fue aceptado en la masonería, y estudió con asombro las riquezas simbólicas de esta sociedad iniciática, siendo su destino completamente transformado por su entrada en la "vía" iniciática, condicionando tanto su futuro como su forma de vida para el resto de sus días.

Recibido como aprendiz en una logia militar o afín en agosto de 1765, fundada ese mismo año con el nombre de *Logia Josué*, siguió avanzando por los grados simbólicos de este taller, aunque aún estaba por llegar la verdadera y decisiva iniciación, una iniciación que cambió profundamente el desarrollo espiritual de Saint-Martin.

En efecto, Grainville, así como cierto número de oficiales, estaban en estrecho contacto en Burdeos con un maestro que ejercía una influencia considerable sobre los discípulos que se habían incorporado a su escuela. Este maestro, Martines de Pasqually, tal vez nacido en Grenoble en 1710 o 1727, cuyos orígenes indefinidos hacen suponer que tal vez era portador

[2] L.-C. de Saint-Martin, *Retrato*, § 207. Por convención, las citas del *Portrait historique et philosophique*, publicado por Robert Amadou (1924-2006) en 1961, así como las de las obras de Saint-Martin, se indican por su título (*Portrait*, *Nouvel homme*, *Ecce homo*, etc.), seguido del número correspondiente al orden numérico establecido por el propio Saint-Martin al redactar sus textos.

de una cadena de transmisión judeocristiana que heredó de sus antepasados, dispensaba a la vez una doctrina original y relativamente elaborada y una práctica de "teúrgia" operativa de carácter fundamental.

III - La iniciación en la Orden de los Élus Cohen

Martines de Pasqually había organizado una "Orden", pues de eso se trataba, según las formas tradicionales utilizadas en masonería, separando los diferentes grados de su sistema en tres clases distintas: clase del Porche, clase del Templo y clase del Santuario.

La obra de Martines de Pasqually podría resumirse diciendo que su idea era trabajar por el restablecimiento del "*culto primitivo*" desde los primeros tiempos de este mundo, y trabajar por la ordenación de sacerdotes capaces de celebrar los venerables ritos del sacerdocio cósmico pre-noaquita. Se puede imaginar la complejidad de semejante empresa, incluso en un ambiente masónico, pero también se sospecha la gran curiosidad que tales teorías podían suscitar en mentes sensibilizadas por su pertenencia a sociedades en las que ya estaban en boga los altos grados caballerescos y herméticos de la Ilustración. La Orden de Martines de Pasqually se componía de diez grados y la denominó "*Orden de los Caballeros Masones Élus Cohen del Universo*".

Una vez que Saint-Martín fue introducido en la Orden de los Élus Cohen, continuó trabajando en el descubrimiento de sus misterios escalando rápidamente los distintos estadios de su jerarquía específica, y pronto entró en contacto directo con Martines de Pasqually.

Así, a partir de 1768, Saint-Martin mantuvo un vínculo aún más estrecho con Martines de Pasqually, que siguió creciendo hasta el punto de que Saint-Martin llegó a ser, en 1771, secretario del Soberano Gran Maestro de la Orden de los Élus de Cohen, sucediendo al abate Pierre Fournié (1738-1821), que había ocupado este cargo anteriormente. Saint-Martin fue más útil de lo que se puede imaginar para Martines de Pasqually, que tenía una gran necesidad de organizar su Orden, y que tuvo que llevar a cabo una gran cantidad de correspondencia y de escritos, entre ellos, en particular, los cuadernos de instrucciones solicitados por los adeptos.

Así pues, Saint-Martin copió los rituales de los Templos y entró en contacto con los distintos responsables de las Logias Cohen, entre ellos Jean-Baptiste Willermoz (1730-1824) en Lyon, que también participó en la redacción de la obra que Martines estaba componiendo y que debía titularse: "*Traité de la réintégration des êtres dans leur première propriété, vertu et puissance spirituelle divine*" (Tratado de la reintegración de los seres en su primera propiedad, virtud y poder espiritual divino)[3].

[3] Martines de Pasqually, *Traité de la réintégration des êtres créés dans leurs primitives propriétés, vertus et puissances spirituelles divines*, [versión original editada por primera vez, frente a la versión publicada en 1899, acompañada de la tabla universal precedida de una introducción y de documentos inéditos, por Robert Amadou], Robert Dumas éditeur, 1974.

Esta intensa actividad absorbió totalmente a Saint-Martin, y propició una profundización sin parangón en la doctrina y las prácticas teúrgicas enseñadas por Martines de Pasqually a sus discípulos. Saint-Martin descubrió los misterios del trabajo operativo, los complejos rituales de los Cohen, el ejercicio de las invocaciones y conjuros, el uso de los nombres sagrados, y poco a poco se familiarizó con la teúrgia, asistiendo a su maestro durante las prácticas rituales.

IV. Saint-Martin y la doctrina de los Élus Cohen

Saint-Martin también descubrió y examinó seriamente los fundamentos de la doctrina esotérica de los Élus Cohen, y se sumergió en un estudio minucioso de las tesis de Martines de Pasqually. Fue en estas tesis donde el pensamiento de Saint-Martin iba a encontrar el alimento esencial para su evolución espiritual, recurriendo, gracias a su amplia experiencia, a esta fuente prodigiosa.

¿Qué decía Martines que fuera tan original, arrojando una luz notable sobre muchos puntos oscuros de las cosas divinas, una luz que dejó una huella definitiva en el pensamiento teosófico y místico de Saint-Martin?

Esto se descubre examinando los escritos de Martines de Pasqually, y en particular leyendo su famoso *Tratado de la Reintegración*, que nos proporciona el resumen más completo y fiel de su doctrina. Al leerlo, uno se da cuenta de que Martines, como pensador religioso y cabalista profundo, insiste en la importancia de la "Caída", en su carácter central y determinante en la historia de la humanidad y del Universo. Esta historia hace que toda la humanidad comparta una degradación común, cuyos terribles efectos soporta dolorosamente, de edad en edad y de generación en generación. La Creación entera, víctima de la reprobación, debe trabajar para liberarse de esta espantosa determinación. Esta obra de expiación debe extenderse a todos los seres vivos, para que recuperen sus propiedades, virtudes y poder divinos originales.

Saint-Martin quedó deslumbrado por la ciencia de su maestro y se entregó en cuerpo y alma a su trabajo de ayudante en los rituales, así como a su función de secretario particular cuando permanecía con él. Ordenado *Réau+Croix* el 17 de abril de 1772, Saint-Martin alcanzó así el más alto grado iniciático de la Orden de los Élus Cohen, recibiendo en esta ocasión la totalidad del depósito legado a sus discípulos por Martines de Pasqually.

Sin embargo, en mayo de 1772, bajo la imperiosa necesidad de ir a buscar una herencia lejana, Martines se embarcó para la isla de Santo Domingo y abandonó Burdeos, dejando definitivamente solos a su mujer y a su hijo, así como a Saint-Martin y a los miembros de su Orden, ya que nunca regresó de su viaje, desapareciendo dos años más tarde en Puerto Príncipe, enfermo y agotado, el martes 20 de septiembre de 1774.

V. Las "Lecciones de Lyon" a los Élus Cohen

Quedándose solo en Burdeos, sin saber qué hacer, Saint-Martin acepta la invitación que le ofrece Jean-Baptiste Willermoz para ir a enseñar a Lyon. Hacia el 10 de septiembre, Saint-Martin llegó a la capital de las Galias y vio, por primera vez, el rostro de Jean-Baptiste Willermoz, así como el de los demás hermanos de la Orden.

Willermoz ofreció una calurosa bienvenida a Saint-Martín y le instaló en la casa que ocupaba con su familia en Brotteaux. Aquí es donde Saint-Martin vivió durante su estancia, y donde se impartían las lecciones a los Élus Cohen. Saint-Martin contará la forma en que se enfrentó a las condiciones de esta vivienda, relatando una anécdota "amarga" ocurrida mientras trabajaba en su primera obra, que titulará *Des Erreurs et de la Vérité* (De los Errores y de la Verdad):

> "*Escribí primero unas treinta páginas que mostré al círculo que instruía en casa del Sr. Willermoz, y me animaron a continuar. Fue compuesto hacia finales de 1773 y principios de 1774, en cuatro meses, y junto al fuego de la cocina, al no disponer de una habitación donde poder calentarme. Un día la olla de sopa se derramó sobre mi pie y me lo quemó bastante*."[4]

Saint-Martin leyó las primeras páginas de su manuscrito, a partir de enero de 1774, ante la audiencia constituida por los hermanos de Lyon, y recibió muchos ánimos para continuar su trabajo. Tuvo la idea de firmar su obra con el nombre de "*El Filósofo Desconocido*", para no faltar a la necesaria e imperativa discreción que debía rodear los trabajos de la Orden, lo que permitía también indicar de forma legible que había sido escrita por un Hermano instruido en los secretos iniciáticos ante los cuales deseaba mantener públicamente cierta reserva.

Sobre la necesidad de esta reserva, que justificaba el uso de un seudónimo, puesto que exponía una doctrina que no era fruto de la reflexión de un hombre, sino que extraía sus referencias de una Tradición eterna, Saint-Martin se explicaba así en el "Prefacio":

> "*Sin embargo, aunque la luz está hecha para todos los ojos, es también muy cierto que no todos los ojos están hechos para verla en todo su esplendor [...] el pequeño número de hombres que son depositarios de las verdades que anuncio están juramentados a la prudencia y a la discreción por compromisos muy formales*."[5]

VI. Originalidad del pensamiento de Saint-Martin

También es interesante observar que, ya desde este primer escrito, aunque respetando perfectamente la "ortodoxia martinesiana", Saint-Martin se afirmaba sin embargo como poseedor no sólo de un estilo original y singular, sino también de una doctrina bien estructurada y bien establecida desde el punto de vista argumentativo. Si Saint-Martin, en su exposición, se basaba en la necesaria explicación previa de la naturaleza del hombre para llevar adelante su razonamiento, era para conducir hábilmente a su lector a descubrir el vínculo íntimo que une nuestros conocimientos con el Principio superior que es en su fuente. Insistiendo en el carácter caído y degradado del hombre actual, uniéndose al pesimismo austero de Joseph de Maistre (1754-1821), Saint-Martin consideraba que, no obstante, subsiste en cada ser una auténtica capacidad para volver a la "Unidad" original y reencontrarse con ella. Según él, siempre es posible alcanzar, bajo ciertas condiciones, por supuesto, una saluda-

[4] L.-C. de Saint-Martin, *Portrait* (Retrato), § 165.
[5] L.-C. de Saint-Martin, *Des Erreurs et de la verité* (De los Errores y de la verdad), Edimbourg [Lyon], 1775, p. IV-V.

ble armonía entre la naturaleza dañada de la humanidad y la Divinidad, en la medida en que, a través del canal del espíritu, el hombre puede recibir luces íntimas obteniendo, aislándose voluntariamente de los fenómenos exteriores, un inefable conocimiento interior a través del cual el Verbo divino se revela en el alma.

Cabe señalar, por su importancia, que en julio de 1774, algún tiempo después de la llegada de Saint-Martin a casa de Willermoz, el barón von Weiler (1726¬1775), *Visitador specialis* del barón Karl Gotthelf von Hund (1722-1776), *Eques ab Ense*, Gran Maestro de la “Estricta Observancia”, instala en Lyon el Directorio de la 2ª Provincia de Auvernia de su Orden caballeresca, recibiendo a Jean-Baptiste Willermoz como Caballero bajo el nombre de *Eques ab Eremo*, seguido de doce miembros de la logia “*La Beneficencia*”, recién erigida en Lyon.

A principios de 1775 llegó a Lyon una violenta noticia: Martines de Pasqually había muerto en Puerto Príncipe el 20 de septiembre de 1774. Desde su partida, el Gran Soberano de la Orden había hecho saber que volvería, continuando su correspondencia con los principales dirigentes de los Élus Cohen, animándoles incluso a renovar su celo, enviándoles a veces instrucciones o rituales (incluso ordenándoles, a pesar de la distancia, por una influencia transmitida sutilmente, como hizo con Jean-Jacques Du Roy d'Hauterive, otorgándole la capacidad de ejercer el sacerdocio primitivo el 12 de octubre de 1773); nadie esperaba una desaparición tan rápida. Sólo la Sra. de Pasqually, en Burdeos, en una especie de visión, vio a su marido abandonar esta tierra, e inmediatamente declaró que su marido había muerto.

En este tiempo, Saint-Martin se nos presenta en Lyon en una fase de madurez espiritual, realizando una obra a través de la cual examina el conjunto de las ideas de las que está imbuido, buscando, al mismo tiempo, no decir demasiado y presentar los fundamentos esenciales de la doctrina. Avergonzado por los vínculos de Willermoz con la Estricta Observancia, Saint-Martin no quiso dejarse llevar por la persuasiva insistencia de su amigo hacia un camino que no era el suyo. En consecuencia, decidido a abandonar Lyon, Saint-Martin deseaba respirar un aire iniciático y espiritual que le fuera más favorable.

VII. Retorno de Saint-Martin a París tras una larga estancia en Lyon

La salida de Saint-Martin de Lyon se correspondió con su verdadera introducción en ciertos salones del reino marcados por su simpatía hacia las tesis iluministas. La gente de mundo, en esta época, estaba ciertamente influida paradójicamente por las filosofías del siglo, pero también fascinada por el ocultismo, la adivinación, la astrología y la bruma atrayente de los recintos donde se reunían, más o menos secretamente, las logias masónicas.

Saint-Martin encontró así rápidamente en la capital un ambiente favorable, propicio a sus reflexiones y meditaciones, y su reputación se vio notablemente reforzada por la publicación de su primer libro, *De los Errores y de la Verdad*, que le dio, aunque incipiente, una efectiva autoridad. En marzo de 1778 Saint-Martin se encontraba en París, y en abril se le vio predicando a los Hermanos del Templo Cohen en Versalles, hecho sobre el que volveremos, deplo-

rando que estos hermanos sólo hubieran sido iniciados por las formas, concluyendo: "*Así que mis inteligencias estaban un poco distanciadas de ellos...*"

VIII. Tendencia de Saint-Martin hacia la interioridad

Cada vez más, Saint-Martin se nos muestra reacio a las ceremonias externas, que le parecían viciadas de un carácter sospechoso y superficial. No dejaba de decirlo, ofendiendo las convicciones y el apego de los Hermanos a la expresión ritualizada de los trabajos iniciáticos, buscando, en efecto, comunicar intuitivamente sus "inteligencias" y, para ello, tendiendo a dejar de lado el decoro ceremonial que, con el paso de los días, se le volvía totalmente ajeno. Estaba entrando en una fase espiritual, acentuada desde la muerte de su maestro, en la que la sencillez y la simplicidad transparente estaban sustituyendo a las formas y operaciones externas que habían dejado de ser esenciales a sus ojos. Su discurso se convirtió en una invitación a entrar en la "*obra depurada*", una obra basada en el recogimiento, el silencio, la meditación solitaria y la intimidad de corazón a corazón con Dios, rechazando las prácticas teúrgicas enseñadas por Pasqually.

IX. La teúrgia enseñada por Martines de Pasqually

La "Teúrgia" es una ciencia de origen lejano, y si entró en el pensamiento de Saint-Martin, Jean-Baptiste Willermoz y muchos otros en el siglo XVIII, es porque, como todos los émulos de Martines de Pasqually[6], que fueron iniciados por quien consideraban como un maestro, estos espíritus entraron en contacto con los misterios de las prácticas operativas que tenían lugar bajo los auspicios de la *Orden de los Caballeros Masones Élus Cohen del Universo*, Orden que reunía a su alrededor a numerosas personalidades destacadas del mundo esotérico de la época.

Los Élus Cohen, como se sabe ahora, más allá de una elaborada enseñanza doctrinal, se dedicaban efectivamente a la práctica de la teúrgia y hacían de ella la parte principal de su actividad iniciática durante los rituales que se celebraban tanto en los templos de la Orden como en el oratorio de cada uno de sus miembros. Pero, ¿en qué consistía esta famosa "teúrgia", de la que tanto se habla, aunque generalmente no se sepa cuáles eran sus fundamentos y sus formas? Además, ¿por qué Saint-Martin, que había sido el discípulo más cercano de Martines, se apartó de esta práctica, dándola a conocer y escribiendo sobre ella sin ninguna indulgencia particular?

Esta teúrgia, para responder a la primera de las dos preguntas, no tiene nada realmente nuevo u original en cuanto a sus fuentes si se examina el tema con un poco de atención. La teúrgia apareció muy pronto en la historia, y de hecho debe mucho a los neoplatónicos, en particular

[6] La acción de Martines en el siglo XVIII molestó a muchos masones que frecuentaban logias y círculos versados en las ciencias ocultas. Durante muchos años puso verdadera energía en la apertura de numerosos Templos en Francia (Montpellier, Toulouse, Foix, Burdeos, Versalles, París, Lyon, etc.), donde se practicaban y estudiaban los complejos rituales Cohen, y posteriormente se recordará la importancia de los elementos teóricos expuestos por Martines de Pasqually que desempeñaron un papel significativo en el ámbito de la masonería willermoziana.

a Jámblico (siglo III) y Proclus (siglo V), que añadieron prácticas mágicas a sus especulaciones metafísicas con el fin de entrar en contacto con lo divino para obtener una especie de "*experiencia sensible*", enriqueciendo así notablemente su conocimiento de los dominios sutiles. Los ritos celebrados en la Antigüedad, con invocaciones secretas, oraciones a los espíritus angélicos, fumigaciones odoríferas, trazado de círculos sobre los que se colocaban, según un ceremonial estudiado y a menudo muy complejo, un gran número de antorchas, tenían por objeto provocar impresiones físicas o psíquicas en los adeptos, a las que se daba un significado en el plano místico, interpretando los signos surgidos durante las ceremonias como manifestaciones de lo divino[7].

A este respecto, y en el fondo, si miramos las cosas un poco más de cerca, y esto es fácil de ver examinándolas, la teúrgia de Martines no tenía absolutamente nada de muy original, situándose, desde el punto de vista de la herencia, en el ámbito de estos antiguos métodos misteriosos respondiendo a objetivos relativamente idénticos a los de las antiguas teúrgias, a saber, poner al hombre en relación con la Divinidad sirviéndose de intermediarios angélicos, que, desde el punto de vista terminológico de los Cohen, se llamaban "*espíritus celestes y supracelestes*", para atraer las bendiciones del "*espíritu buen compañero*", llegando, como los adeptos de los primeros siglos, a realizar conjuros contra los espíritus tenebrosos que pretenden perder al hombre arrastrándolo a las oscuras regiones de las tinieblas.

Todo ello estaba, pues, en perfecta conformidad de intención y método con las teúrgias de los primeros siglos de la era cristiana. Sin embargo, si realmente queremos entender la razón de la postura crítica de Saint-Martín hacia estas prácticas, necesitamos saber un poco más sobre la teúrgia para comprender adecuadamente las cuestiones a tratar.

El iniciado en esta "ciencia" teúrgica, es decir, el Élu Cohen discípulo de Martines, convocaba en sus círculos a los ángeles del Eterno, cuyos nombres debía conocer para realizar con ellos un "culto cósmico" y, para ayudar a sus seguidores, quien se designaba a sí mismo como uno de los siete Soberanos de la Orden, había escrito un repertorio que contenía los nombres y los hieroglíficos secretos de 2.400 nombres angélicos, acompañando los nombres celestes de un cúmulo de precauciones relativas a los periodos considerados favorables para el buen desarrollo de las "operaciones", obligando así a sus discípulos a respetar escrupulosamente los periodos equinocciales y las fases lunares favorables a celebraciones de carácter casi litúrgico[8].

El Élu Cohen, que debía ser católico para ajustarse a la regla prescrita por Martines, y que había jurado, durante sus compromisos, "*permanecer fiel a la Santa Religión Apostólica y Romana*",

---

[7] Proclus, *Comentario sobre los oráculos caldeos*, en *Oracles chaldaïques*, trad. É. des Places, Les Belles Lettres, 1996. Véase también: H. Lewy, *Chaldæan Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic, and Platonism in the Later Roman Empire, Études Augustiniennes y Turnhout*, 1978, y C. Van Liefferinge, *La théurgie. Des Oracles chaldaïques à Proclus*, Philologie classique, ULB, Bruselas, 1997.
[8] Cf. G. Le Pape, *Les écritures magiques, Aux sources du Registre des 2400 noms d'anges et d'archanges de Martines de Pasqually*, Arché/ EDIDIT, 2006.

asistía a misa antes de cada ceremonia y comulgaba, sin contar la rigurosa observancia de la Oración de las Seis Horas (seis de la mañana, mediodía, seis de la tarde y medianoche), a la que no se podía renunciar y que era una obligación formal[9].

Finalmente, para su purificación, el elegido recitaba los siete Salmos Penitenciales en cada renovación de la Luna y en los días siguientes a los periodos de trabajo, al igual que debía rezar el *Oficio del Espíritu Santo* todos los jueves, pronunciar el *Misere*, de pie mirando al Este, y el *De Profundis*, mirando al suelo. No hay que olvidar, sin embargo, que más allá de estas exigentes formas de aparente piedad[10], Martines incluía en sus rituales amplísimos extractos de escritos positivamente relacionados con la magia, tomados directamente de Cornelius Agrippa (1486-1535) y de su *De Occulta philosophia*, el *Enchridion* atribuido al Papa León III y,

[9] Esta pertenencia obligatoria a la Iglesia católica apostólica y romana no era un punto secundario para los Élus Cohen, era un punto disciplinario que condicionaba la pertenencia misma a la Orden en tiempos de Martines. Esta profesión de catolicidad debía traducirse, concretamente, por la proclamación bajo juramento de la adhesión de cada émulo a Roma. De hecho, para ser admitido en la Orden, el postulante, tras la aceptación de su candidatura, era sometido a un riguroso examen sobre su religión, tal y como estipulan los Estatutos Generales: "*Antes del examen, se leerán al candidato los cuatro primeros artículos del primer capítulo de estos Estatutos; se le advertirá que será examinado sobre todo lo que en ellos se contiene, que se le pedirá juramento de responder con verdad sobre todos estos artículos y de observarlos, así como de ser fiel a su rey [y] a la religión cristiana; que si no está en condiciones de responder verazmente sobre todo esto puede retirarse, que nunca se pondrá en duda lo que haya ocurrido entre él y nosotros, y al mismo tiempo el examinador hará jurar secreto a todos los hermanos presentes. Si el candidato persiste, se le hará dejar la espada, arrodillarse en el suelo con la mano derecha sobre la Biblia, y todos los hermanos le presentarán la punta de la espada. En este estado deberá jurar sobre todos los artículos en detalle. Después de lo cual se le notificará el día de su recepción.*" (Estatutos Generales, Artículo IV "*Votos y consultas para la recepción y agregación*", 1767). Sabiendo además que durante la ceremonia de recepción al primer grado de Aprendiz el recipiendario debía pronunciar de nuevo bajo juramento: "*Yo, N... prometo ser fiel a mi santa religión católica, apostólica y romana, así como a mi rey y a mi patria, contra los cuales jamás tomaré las armas. Prometo ser fiel a mis Hermanos, ayudarles con mi brazo, mi bolsa y mi consejo, en la medida de mis posibilidades. Me comprometo con ellos, como ellos se han comprometido conmigo*." (Cf. Recepción al Grado de Aprendiz Simbólico, Obligación - segundo tercio). Por último, para no olvidar este criterio religioso, durante una de las ceremonias conocidas como los "cuatro banquetes" (Trinidad, San Juan Bautista, San Juan Evangelista, Pascua), una vez al año, con ocasión de la fiesta de la Trinidad: "*Todos los hermanos de cada establecimiento asistirán a una misa que comenzará a las nueve y media y terminará a las diez y media; y volverán todos al porche del templo*", tras lo cual se procederá al ritual de "*Renovación de las promesas*", en el que cada uno deberá declarar: "*Yo,* (N. de familia y de bautismo) *prometo al G. A. del Universo estar inviolablemente unido a su santa ley, a sus preceptos, a sus mandamientos, a mi religión, a mi Rey, a mi patria y a mis hermanos*." (Cf. Manuscrito de Argel, BNF París, FM 41282). Robert Amadou estaba, pues, plenamente autorizado para afirmar: "*El culto primitivo (...) no impide la adhesión a la Iglesia católica romana, y no sólo el culto primitivo no lo impide, sino que exige esta adhesión. Martines de Pasqually exigía no sólo que sus seguidores, sus discípulos, fueran bautizados, sino también que pertenecieran a la Iglesia Católica Romana. Cuando había candidatos protestantes, se les hacía abjurar o abjuraban en su nombre.*" (Entrevista a Robert Amadou, France Culture, 4 de marzo de 2000).

[10] Jérôme Rousse-Lacordaire, o.p., en un estudio muy interesante, ha sacado a la luz el origen de las oraciones que el Élu Cohen utilizaba a diario, indicando como fuentes el *Horologium auxiliaris tutelaris Angeli*, y *L'Ange conducteur de Jacques Coret*, obras populares de piedad angélica, mostrando también préstamos directos del *Pequeño libro del cristiano en la práctica del servicio de Dios y de la Iglesia* de Jeremías Drexel (1698). (Cf. *La journée chrétienne des Élus coëns*, Renaissance Traditionnelle, n° 142 - abril de 2005).

sobre todo, el *Heptamerón* de Pedro de Abano (1250-1316), cuyos pasajes enteros, hasta la coma más próxima y sin ningún cambio, aparecen en los rituales Cohen[11].

X. Criterios requeridos por Martines de Pasqually para acceder a las "operaciones" teúrgicas

El teúrgo Cohen, al igual que sus predecesores en los antiguos misterios y los cabalistas medievales[12], se sometía a una disciplina rigurosa, intervenía en el mundo espiritual, al que no temía pedir y despertar, y recibía, o no, según la buena voluntad de "*La Cosa*", signos, en grados variables y con fuerza igualmente variable, traducidos en manifestaciones luminosas ("glifos"), auditivas o táctiles, que los émulos del siglo XVIII llamaban "*pases*".

Es importante precisar, sin embargo, a pesar de los préstamos de los métodos de los magos antiguos y medievales, que el culto llamado "*primitivo y cósmico*", transmitido por Martines de Pasqually, no era de naturaleza "mágica", no pretendía obtener poderes, sino que era esencialmente, a través de los cuatro tiempos que constituían el corazón de las operaciones litúrgicas cotidianas, un culto de expiación, purificación, reconciliación y santificación, invocando a los espíritus que tienen su morada en lo invisible.

Sin embargo, y aquí radica el problema, los dominios desconocidos no pueden despertarse sin riesgo, y siempre fue esencial para los Cohen asegurar la presencia de buenos espíritus a su lado mediante un conjunto exigido de oraciones y prácticas ascéticas y religiosas (ayuno, vigilia, asistencia regular a misa, dieta, abstinencia sexual, etc.), espíritus capaces de velar por su seguridad y la paz de sus almas (aunque la Orden, por su función iniciática y la realidad de su transmisión, proporcionaba en aquella época un marco protector capaz de conjurar los principales peligros asociados a estas prácticas, que no estaban exentas de peligros importantes), sabiendo que los Élus Cohen en su forma original, y sobre todo la Orden que enmarcaba y protegía estas prácticas, desaparecieron de la escena de la historia en 1781,

[11] El "*De circulo et ejus compositione*", por ejemplo, que constituye la base del sistema invocatorio de los Élus Cohen, es un extracto del *Heptamerón* de Pedro de Abano, maestro de la ciencia teúrgica y mágica de Henri-Corneille Agrippa de Nettesheim, obra en la que se explica la manera de trazar los círculos y de realizar las operaciones. Acusado en numerosas ocasiones por el Tribunal de la Inquisición (1304-1315) de practicar una magia ceremonial y nigromántica basada en el uso de imágenes, amuletos y talismanes, podemos medir la influencia de Pedro de Abano sobre Martines en que él mismo utilizaba constantemente filacterias, talismanes, círculos, exorcismos, bendiciones, conjuros, etc., cuyo uso preconizaba. Incluso elaboró un trazado talismánico para cada día de la semana, en perfecta conformidad con el manuscrito mágico de Abano.

[12] Robert Amadou escribe con razón, aunque las fuentes de la teúrgia cabalística nos parecen estar directamente enraizadas en la Merkabah y en el inmenso corpus literario que se denominó *Maasseh Merkavah* (La Obra del Carro), en paralelo con la teorización de la teúrgia neoplatónica de Jámblico que todas las escuelas medievales de la Cábala heredarían secretamente más tarde: "*La teúrgia acerca a Martines a la Cábala y especialmente a las escuelas cabalísticas de España. Entre los numerosos textos en los que la teúrgia o la magia ocupan un lugar importante, el Sefer ha-Bahir, el Sefer del Ángel Raziel, el Sefer ha-Razim, el Sefer ha-Meshir, la Clavicula Salomonis, o el Sefer Mafté'ah Chelomo, son simples ejemplos. No todos son de origen judío, algunos combinan elementos cristianos y árabes, a menudo con el helenismo de fondo*". (R. Amadou, *Introducción al Tratado de la Reintegración de los Seres*, Collection Martiniste, Diffusion Rosicrucienne, 1995, pp. 22-25).

cuando el último sucesor de Martines, Sebastián de las Casas[13], decidió el cierre de los últimos Templos aún en actividad y el fin de la Orden. Aunque este final de la Orden antes de la Revolución Francesa podría corresponder a una desaparición de la actividad Cohen, sin embargo, el interés constante suscitado por las prácticas que proponía obligó a algunos de sus miembros eminentes a alejarse de los Círculos Cohen.

XI. Primeras impresiones de Saint-Martin ante la teúrgia de Martines de Pasqually

Este es el caso de Saint-Martin, cuya razón para apartarse de la teúrgia de los Élus Cohen y criticar su práctica debemos conocer, aunque había mantenido, como hemos visto, a partir de 1768, una estrecha relación con Martines de Pasqually. Ahora bien, Saint-Martin cuenta que se asombraba, desde los primeros días de su iniciación, de la pesadez de los preparativos y de la complejidad de las ceremonias, como explica:

> "*Cuando en los primeros días de mi instrucción veía al maestro P.* [Pasqually] *preparar todas las fórmulas y trazar todos los emblemas y signos utilizados en sus procedimientos teúrgicos, le decía: Maestro, ¿por qué es necesario todo esto para rezar al buen Dios?*"[14]

Esta primera impresión, bajo la forma de una afirmación tan simple como evidente: *"¿por qué es necesario todo esto para rezar al buen Dios?"*, se impuso ya en adelante como debiendo vincularse a una actitud conforme a esta convicción sobre la inutilidad de "*las fórmulas, los emblemas y todos los signos utilizados en los procesos teúrgicos*".

XII. Rechazo de los métodos teúrgicos por Saint-Martin

Tras la marcha de Pasqually a Santo Domingo en mayo de 1772, Saint-Martin insistió en varias ocasiones, y en particular durante su visita, ya mencionada, en marzo de 1778 a los hermanos del Templo Cohen en Versalles, en el hecho de que todo trabajo operativo requiere imperati-

[13] Las investigaciones emprendidas tienden a demostrar que no hay rastro en Santo Domingo de una persona llamada "Sebastián de las Casas", lo que evidentemente representa un grave problema, pero que en cambio sí lo hay de un tal Nicolas-Joseph-Arnoult Sarta de la Caze, más o menos vinculado al medio masónico de la isla, aunque no es seguro que él mismo fuera masón. Permaneció en Puerto Príncipe entre 1771 y 1776, donde podría haberse cruzado con Martines, regresó a Francia en 1777, y volvió a las Antillas en 1778, pasando por la parte española de Santo Domingo y luego a Ciudad del Cabo, donde una carta encontrada en febrero de 1787 nos habla de su muerte. (Cf. A. Kervella, *La Casas, La Caze: troubles d'identité*, Bulletin de la Société Martines de Pasqually, n°21, 2011, pp. 10-30). Michelle Nahon señala, sin embargo, que "*no hay rastro de Sebastián de Las Casas en Santo Domingo, pero no hay pruebas de que el gran soberano fuera Nicolas-Joseph-Arnoult Sarta de la Caze, salvo un cúmulo de presunciones. Esperemos otros descubrimientos de documentos o cartas que nos permitan confirmar o desmentir las investigaciones de André Kervella. En cualquier caso, resulta que este tercer gran gobernante no intentó mantener la Orden y, antes que él, Caignet de Lester, debido a su frágil salud, apenas pudo hacerlo*." (M. Nahon, op. cit., *Martines de Pasqually: Un énigmatique franc-maçon théurge du XVIIIe siècle, fondateur de l'Ordre des Élus Coëns*, édition Dervy, 2017, p. 315).

[14] L.-C. de Saint-Martin, *Portrait* (Retrato), § 41.

vamente que la presencia de Dios en el alma purificada sea real, como ya había exigido Martines en su tiempo, antes de cualquier empresa invocatoria o "conjuratoria".

Sin embargo, Saint-Martin comprendió rápidamente que esta exigencia previa era, en realidad, no sólo indispensable, sino "el objeto" mismo, el "objeto" más elevado del que el operador podía esperar beneficiarse y "recibir" a través de sus prácticas. A partir de entonces, a Saint-Martin le parecería innecesario que el hombre se cargara con una pesada pompa ritual cuando puede, inmediata y sobrenaturalmente, a causa de la nueva ley de gracia vigente desde la venida del Divino Reparador, comulgar con las luces del Eterno en la serena paz de la pura interioridad.

Como es bien sabido, Saint-Martín no dudaba en afirmar su postura con fuerza y vigor, a riesgo a veces de escandalizar y sorprender a los seguidores que se acercaban a él para beneficiarse de sus conocimientos y su ciencia.

Recordemos, a este respecto, la sorpresa y el desconcierto del Hermano Salzac del Templo Cohen de Versalles, de los que dio testimonio en una carta dirigida al Hermano Disch de Metz tras de la visita de Saint-Martin, habiendo este último reprochado enérgicamente a los Hermanos, sin duda con cierta vehemencia, el limitarse a una "*iniciación por las formas*", invitándoles a disponerse y a abrirse a una comunión intuitiva con las "inteligencias" prodigadas por las benditas virtudes de una "*obra depurada*":

> *"Parece, por este M.P.M. [Saint-Martin]* -escribe el Hermano Salzac- *que estamos en un error y que todas las ciencias que nos legó Don Martines están llenas de incertidumbres y peligros, porque nos confían operaciones que requieren condiciones espirituales que no siempre cumplimos. El Hermano Mallet replicó que, en el espíritu de Don Martines, sus operaciones eran siempre a medias para nuestra protección, es decir, dos contra dos, para hablar como nuestro maestro, y que, por consiguiente, por poco que hiciéramos para llenar la quinta potencia que el adversario no podía ocupar, teníamos la ventaja asegurada. Pero el M.P.M. de Saint-Martin se aferra a esta última potencia y descuida el resto, lo que es como poner el carruaje delante de los caballos. Le hicimos notar que nunca nada autorizó cambios semejantes, o más bien supresiones, y que siempre habíamos operado así con el propio don Martines [...] El señor de Saint-Martin no dio ninguna explicación; se limitó a decir que tenía nociones espirituales de todo esto de las que sacaba buenos frutos, que lo nuestro es demasiado complicado y sólo puede ser inútil y peligroso, ya que solo lo simple es seguro e indispensable. Le mostré dos cartas de don Martines que le contradicen en este punto, pero me contestó que ése no era el pensamiento secreto de D. M. [...]."*[15]

[15] Sobre este último punto, poco conocido, nos parece necesario precisar que Saint-Martin, cuando hablaba del "*pensamiento secreto*" de Martines, se refería quizás explícitamente a lo que el Soberano Gran Maestro de los Cohen sostenía en privado a algunos de sus discípulos, cuando no dudaba en decirles que sus procedimientos eran necesarios para las naturalezas deficientes, pero que la "*vía secreta*" por excelencia, el aspecto más sublime del modo de manifestación de "*La Cosa*", apuntaba a la Presencia del Verbo y a su irradiación en las circunferencias invisibles

XIII. Todo lo que tiene que ver con las formas externas es sólo el preludio de la verdadera obra

En 1792, en una carta a su amigo y corresponsal Nicolas-Antoine Kirchberger (1738-1800), Saint-Martin retoma con mucho más detalle la pregunta que había formulado a Martines sobre el método de acercamiento a Dios, y reafirma de nuevo su convicción sobre sus reservas acerca de la teúrgia y las vías externas "*según las formas*":

> "*Considero, pues, todo lo que tiene que ver con estas vías externas como preludios de nuestra obra, porque nuestro ser, siendo central, debe encontrar en el centro donde nació toda la ayuda necesaria para su existencia. No os oculto que una vez anduve por esta vía fructífera y externa, que es por la que se me abrió la puerta de la carrera. El que me condujo allí tenía virtudes muy activas, y la mayor parte de los que le siguieron conmigo recibieron confirmaciones que podían ser muy útiles para nuestra instrucción y desarrollo. A pesar de esto, siempre me he sentido tan fuertemente inclinado hacia la vía íntima y secreta, que esta vía externa no me sedujo de otro modo, ni siquiera en mi mayor juventud; pues fue a los 23 años cuando se me abrió a ella. Y así, en medio de cosas tan atractivas para los demás, en medio de las formas, de las fórmulas y de los preparativos de todo género a que se nos entregaba, me sucedió varias veces decir a nuestro maestro: "¿por qué es necesario todo esto para rezar al buen Dios?", y la prueba [de que] todo esto no era más que una sustitución fue que el maestro me respondió: "Tenemos que contentarnos con lo que tenemos". Sin querer, por tanto, depreciar la ayuda que todo lo que nos rodea puede prestarnos, cada uno a su manera, sólo os rogaría que clasificarais las potencias y las virtudes. Todas tienen sus demarcaciones; sólo la virtud central se extiende por todo el imperio. El aire puro, así como todas las buenas propiedades elementales son útiles al cuerpo y lo mantienen en una situación ventajosa para las operaciones de nuestro espíritu; pero cuando nuestro espíritu ha adquirido, por gracia de lo alto, sus propias medidas, los elementos se convierten en sus súbditos, e incluso en sus esclavos, de los simples servidores que eran antes. Ved qué eran los apóstoles.*"[16]

XIV. Superioridad de la "*vía según lo interno*" para Saint-Martin

Las amonestaciones de Saint-Martin a los hermanos de Versalles podrían sin duda compararse con las duras palabras que escribió más tarde en su libro *Ecce Homo* (1792), palabras que parecen haber sido escritas para ciertos adeptos demasiado fascinados por las manifestaciones de lo externo y que, según él, eran ajenos a las grandes verdades de la vida espiritual, verdades que se recuerdan en este texto en términos marcados por una gran firmeza:

del Menor espiritual, es decir, del Hombre. Por eso, de una manera fiel a esta enseñanza secreta o "*reservada*", podríamos sin duda establecer un paralelismo entre las amonestaciones de Saint-Martin a los hermanos de Versalles y la actitud del Filósofo Desconocido frente a las prácticas teúrgicas.

[16] L.-C. de Saint-Martin, carta a Kirchberger, 12 julio de 1792.

> *"Entre estas vías secretas y peligrosas, en las que el principio de las tinieblas aprovecha para perdernos, no podemos dispensarnos de situar todas estas extraordinarias manifestaciones, de las que todos los tiempos han estado inundadas, y que no nos sorprenderían tanto si no hubiéramos perdido de vista el verdadero carácter de nuestro ser, y sobre todo si domináramos mejor los anales espirituales de nuestra historia, desde el origen de las cosas. En todos los tiempos, la mayor parte de estas vías han empezado a abrirse en la buena fe, y sin ninguna especie de malvado deseo por parte de aquellos a los que éstas se daban a conocer. Pero hay que encontrar, en estos hombres favorecidos, la prudencia de la serpiente con la inocencia de la paloma; en estas vías ha operado más el entusiasmo de la inexperiencia que el sentimiento, a la vez sublime y profundo, de la santa magnificencia de su Dios; y es entonces que el principio de tinieblas ha venido para mezclarse en estas vías y producir esta innumerable multitud de combinaciones diferentes, tendentes todas a oscurecer la simplicidad de la luz*."[17]

La advertencia de Saint-Martin, en vista de los formidables riesgos que corrían los imprudentes, era en este punto de su discurso aún más imperativa, y ya no ocultaba el verdadero y principal objeto de sus temores:

> "*En algunas [de estas vías secretas y peligrosas], este principio de tinieblas solo forma pequeñas manchas, que son como imperceptibles, y son absorbidas por la superabundancia de claridades que las equilibran; en otras, aporta suficiente infección como para que sobrepase el elemento puro. En otras, finalmente, establece de tal modo su dominio que se convierte en su único jefe y administrador."*[18]

Por otra parte, una vez más, en una carta a su amigo Kirchberger del 19 de junio de 1797, el Filósofo Desconocido volvía sobre el carácter particular de la iniciación que consideraba como la única verdadera, la que, para él, sólo era interna, la que estaba libre de la pesadez perjudicial que se encuentra en las prácticas de una teúrgia engorrosa y a menudo torpe.

No hay que agobiarse con formas y rituales complejos, decía, sino "*sumergirse, cada vez más, hasta las profundidades de nuestro ser*", refiriéndose a este respecto a Jacob Boehme (1575-1624), que ya escribió en su tiempo: "*Quien ora como debe, trabaja interiormente con Dios*"[19].

XV. "*La única iniciación que predico…*"

A pesar de que Saint-Martin quería ir a ver a Kirchberger para entrevistarse con él y discutir ciertos asuntos directa y personalmente, el Filósofo Desconocido explicó, de una manera extremadamente clara y precisa en una carta, la diferencia que, a su juicio, existía entre la "*vía externa*" y la auténtica "*iniciación interna*", entre lo que habían sido las enseñanzas de su primera

[17] L.-C. de Saint-Martin, *Ecce Homo*, § 4.
[18] Ídem.
[19] Cf. J. Boehme, *Lib. Apologeticus*, § 10.

escuela y las luces que se habían hecho suyas, cuando dijo que había superado las limitaciones que le imponía el método de su primer maestro Martines.

Escuchémosle con atención, pues cada palabra expresa la esencia del pensamiento del Filósofo Desconocido cuando expone lo que para él era la "verdadera" ciencia espiritual:

> "*La única iniciación que predico y que busco con todo el ardor de mi alma es aquella por la que podemos penetrar en el corazón de Dios, y hacer entrar el corazón de Dios en nosotros, para hacer un matrimonio indisoluble que nos haga el amigo, el hermano y el esposo de nuestro Divino Reparador. No hay otro misterio para llegar a esta santa iniciación que el de sumergirse, cada vez más, hasta las profundidades de nuestro ser y de no retroceder hasta que no hayamos alcanzado a obtener la viva y vivificante raíz, porque entonces todos los frutos que tendremos que llevar, según nuestra especie, se producirán naturalmente en nosotros y fuera de nosotros, tal como vemos que ocurre para nuestros árboles terrestres, porque están adheridos a su raíz particular, de la que no dejan de bombear la savia. Este es el lenguaje con el que os he escrito en todas mis cartas y, seguramente, cuando esté en vuestra presencia, no podré comunicaros misterio más amplio y más propio que el que os avanzo*."[20]

XVI. La verdadera iniciación, según Saint-Martin, es una "*vía interior*"

El Filósofo Desconocido, siendo esta idea de importancia primordial desde el punto de vista del análisis, había percibido así con fuerza que la situación en la que se encuentra el hombre según los puntos de vista de la iluminación mística, es decir, abandonado en este mundo, juzgado tenebroso, al poder de las fuerzas negativas, requiere un trabajo de regeneración total que no puede satisfacerse con los instrumentos que le ofrecen una naturaleza caída y un espíritu aprisionado y marcado por la corrupción. Es, pues, un camino completamente distinto el que hay que recorrer, lejos de "*objetos figurados y alegóricos, instituciones simbólicas [...] a los que no se da atención desde el momento en que se descubre la palabra*..."[21]

Saint-Martín comprendió rápidamente, por tanto, y ésta fue la razón de su alejamiento y distanciamiento de las vías consideradas incompletas, y en particular de la teúrgia practicada por los Élus Cohen, que debido a la naturaleza intrínsecamente degradada del ser, ni las ceremonias ni los ritos complejos tienen el poder de cambiar el corazón humano. Años, a veces incluso toda una vida, de recibir grados, de realizar hábiles escenificaciones, de celebrar ceremonias, incluso de carácter iniciático superior, no producen ningún cambio en el ser interior. Los vicios no se desarraigan en absoluto, las mismas debilidades, los mismos defectos siguen triunfando a pesar de los títulos augustos con los que los individuos se adornan, títulos que no logran ocultar la miseria espiritual de la criatura, aunque halagan, más de lo que sería apropiado, su vanidad.

---

[20] L.-C. de Saint-Martin, Carta a Kirchberger, 19 junio de 1797.
[21] L.-C. de Saint-Martin, *El Hombre de deseo*, § 177.

Para Saint-Martin, el espíritu del hombre, en virtud de la enfermedad de que está afectado, requiere un remedio completamente distinto, exige un tratamiento muy diferente de los procedimientos externos; es necesario que tome un camino con una exigencia más secreta y profunda, que le obligue a alejarse lo más rápidamente posible de los impasses categóricos donde, en ningún momento, la negra constitución del alma es verdaderamente tratada y purificada. Es lo que Joseph de Maistre llamó con acierto la "*verdadera ciencia del hombre*", la ciencia por excelencia que es la meta efectiva de la iniciación y del cristianismo trascendente.

Saint-Martín pudo así recordarnos que es absolutamente inútil que los hombres, embriagados por títulos ilusorios y funciones augustas, alaben la virtud, ensalcen el valor incomparable de la piedad y de los pensamientos rectos, canten odas, las más de las veces sin conciencia, al Ser Eterno y Todopoderoso, practiquen invocaciones o conjuraciones, cuando les basta con ponerse de rodillas y rezar. Para Saint-Martín es importante que las almas confiesen su crimen, pongan la cabeza entre las manos y, llorando, clamen sinceramente al Cielo, diciendo:

> "*Dios mío, yo sé muy bien que eres la vida y que no soy digno de que te acerques a mí, que no soy más que vergüenza, miseria e iniquidad. Sé muy bien que tienes la palabra viva, pero las espesas tinieblas de mi materia impiden que hagas que se oigan en los oídos de mi alma. Haz, sin embargo, que descienda a mí una gran abundancia de esta palabra, para que su peso pueda contrarrestar la masa de la nada en la que se absorbe todo mi ser y que, el día de tu juicio universal este peso y esta abundancia de tu palabra puedan sacarme del abismo y hacer que me remonte hasta tu santa morada.*"[22]

En efecto, es necesario para Saint-Martin que, en el estado en que se encuentra actualmente el hombre, se humille, desnude su corazón, reconozca su crimen, confiese su iniquidad y su debilidad descendiendo dentro de sí mismo, y comprenda que:

> "*…la familia humana no tiene más remedio ni salvación que la súplica y el recurso a la misericordia del Señor, mientras que las nuevas prevaricaciones de las generaciones sucesivas no hacen más que acrecentar los males y la miseria del hombre.*"[23]

XVII. Práctica de la oración activa o "*teúrgia interior*"

En consecuencia, la oración es considerada y vista por Saint-Martin de una manera muy diferente a como la concibe habitualmente la gente corriente, debe ser percibida desde un ángulo original donde se revela en una dimensión que raramente se vislumbra, convirtiéndose, por efecto de una revelación inesperada, en una auténtica oración activa, es decir, una "*teúrgia según lo interno*", desprovista de toda parafernalia ceremonial tal como se utilizaba entre los Élus Cohen, parafernalia considerada por Saint-Martin como superflua y demasiado material para apuntar a lo esencial.

[22] L.-C. de Saint-Martin, *El Hombre nuevo*, § 1.
[23] Idem., § 7.

Así pues, es posible calificar con más precisión esta "oración activa", según Saint-Martín, designándola como una "oración viva", una "oración operativa", porque es sobrecogedora; una oración que nos compromete y nos atrae hasta las orillas de la inmensidad, hasta el umbral de la Ciudad Santa donde se encuentra el Templo en el que se celebran los misterios del culto primitivo:

> "*Aprende [que tu] Ser intelectual [es] el verdadero templo; que las luminarias que le deben iluminar son las luces del pensamiento que le rodean y le siguen en todas partes; que el sacrificador es la confianza en la existencia necesaria del Principio del orden y de la vida; es ante esta persuasión ardiente y fecunda que la muerte y las tinieblas desaparecen; que los perfumes y las ofrendas es [tu] oración, [tu] deseo y [tu] altar para el reino de la exclusiva unidad…"*[24]

La necesidad de la interioridad, de la vía puramente secreta, silenciosa e invisible, se justifica, para Saint-Martin, a causa de la actual debilidad constitutiva de la criatura, de su completa desorganización e inversión radical, sumiendo así a los seres en un ambiente infecto, una atmósfera viciada y corrompida que nos acecha a cada paso cuando nos alejamos de nuestra fuente y abandonamos nuestro "centro", que pone en peligro nuestro espíritu cuando, por imprudencia y presunción, osamos traspasar los límites de los dominios serenos protegidos por la sombra tranquilizadora de la paz profunda del corazón:

> *"Por esto apenas el hombre da un paso fuera de su interior, que estos frutos de las tinieblas lo envuelven y se combinan con su acción espiritual, como su aliento sería prendido e infectado por miasmas pútridos y corrosivos, tan pronto como saliera de él, si respirara un aire corrompido. La Sabiduría suprema conoce tan bien cuál es el estado de nuestros abismos que emplea las mayores precauciones para abrirse paso y aportar sus socorros; aunque desgraciadamente demasiado a menudo se ve obligada a replegarse por la horrible corrupción con que impregnamos sus presentes […] cuanto […] el hombre corre peligro desde que sale de su centro y se adentra en las regiones exteriores."*[25]

Por tanto, el hombre debe persuadirse, según Saint-Martin, de que no tiene nada que esperar de regiones extrañas; al contrario, debe trabajar, cavar en su interior para descubrir las preciosas luces enterradas que esperan salir a la luz y, finalmente, ser reveladas. Para Saint-Martin, los tesoros del hombre no se encuentran en horizontes lejanos e inaccesibles, están a sus pies, o más exactamente en su corazón; permanecen pacientemente ocultos, irradian empañados, borrados y olvidados, bajo el ruido permanente de la agitación frenética que dirigen, en una carrera incierta y estéril, sus energías hacia realidades no esenciales y periféricas.

Saint-Martin insiste enérgicamente en este punto:

---

[24] L.-C. de Saint-Martin, Cuadro natural, XVII.
[25] L.-C. de Saint-Martin, Ecce Homo, § 4.

> *"Por sus imprudencias universales, el hombre está inmerso a perpetuidad en los abismos de la confusión, que devienen tanto más funestos y más oscuros, cuando engendran sin cesar nuevas regiones opuestas unas a otras, y que hacen que el hombre se encuentre situado como en medio de una horrible multitud de poderes que tiran de él y lo arrastran en todos los sentidos; sería verdaderamente un prodigio que quedara en su corazón un soplo de vida, y en su espíritu una chispa de luz. […] cuán lejos pasa la obra verdadera del hombre de todos estos movimientos exteriores*."[26]

Para Saint-Martín, la verdadera obra tiene lugar lejos del mundo exterior, pues es en el "interior" donde tienen lugar los ritos sagrados, donde se celebra el auténtico culto espiritual y la divina liturgia mediante el ejercicio constante de la oración y la adoración.

Conclusión

Franz von Baader (1765-1841), lector atento y admirador del Filósofo Desconocido, confirmaba que nadie más que Saint-Martin había insistido en la necesaria prudencia, por no decir reserva, que debe observarse ante los fenómenos sensibles si se quiere acercarse a la auténtica espiritualidad, y mencionaba la actitud vigorosamente crítica del Filósofo Desconocido hacia los Élus Cohen que seguían entregándose a este tipo de experiencias, mientras que el único remedio para el "*Hombre de deseo*" es alimentar una conciencia iluminada por la oración:

> *"Nos parece difícil ir más lejos que Saint-Martin en la sospecha de los fenómenos sensibles. ¿Qué pretende? Afirma que el único criterio de toda manifestación reside en una conciencia iluminada por la oración. Es lo que él llama la vía interna o interior; una vía en favor de la cual combatirá más o menos abiertamente, ya en 1777, contra las fórmulas ceremoniales y teúrgicas todavía utilizadas por los pocos Élus Cohen al norte del Loira, que permanecían bajo la administración del Tribunal Soberano de París bajo la dirección espiritual del Gran Maestro R+C y Gran Soberano Caignet de Lestère, sucesor de Martines de Pasqually*."[27]

En realidad, Saint-Martin, en sus reflexiones, que confluyeron en escritos y acciones a veces relativamente radicales, partió de una constatación que parece simple a primera vista, pero que sin embargo pugnaba por imponerse a quienes pertenecían a las sociedades iniciáticas del siglo XVIII: Desde el Gólgota y el fin del culto mosaico, las prescripciones anteriores de la ley han sido abolidas y otro principio se ha impuesto, creando así una situación absolutamente nueva para los hombres en su relación con la Divinidad, dándoles, con soberana libertad, acceso directo al Santuario.



---

[26] Ídem.

[27] F. Baader (von), *Les enseignements secrets de Martines de Pasqually, précédés d'une notice sur le Martinézisme et le Martinisme*, Télètes, 1989, pp. LXV-LXVI.

Sin duda será útil precisar en esta conclusión que el rechazo de Saint-Martin a las operaciones exteriores de los Élus Cohen, que conocía perfectamente, porque las había experimentado ampliamente en su juventud con su primer maestro en Burdeos, se explica por tres razones principales:

1) La inutilidad de las prácticas externas cuando el corazón es el verdadero santuario del hombre, el que debe ser purificado, que es en lo que consiste la auténtica iniciación, ya que es en este lugar donde se celebra ahora el culto del Señor, escribiendo: "*Ay de aquel que no funda su edificio espiritual sobre los sólidos cimientos de su corazón en perpetua purificación e inmolación por el fuego sagrado*"[28].

2) Los riesgos considerables en que incurre el teúrgo cuando, evocando ciertas potencias angélicas o espíritus intermediarios, lo hace sin haberse cuidado de asegurar la pureza rigurosa de su corazón, animando y llamando, ciertamente involuntariamente, pero sin embargo objetivamente, fuerzas temibles, elementos oscuros y poderes tenebrosos incontrolables, que es completamente incapaz de someter, y que a menudo se vuelven contra él mismo ante su impotencia con las consecuencias negativas previsibles y los graves perjuicios que cabe esperar desde el punto de vista espiritual.

3) Por último, y quizás lo más importante, Saint-Martin era muy consciente de lo que constituía la obra salvadora y salvífica del Calvario, que, a sus ojos, representaba un cambio completo en la economía de la reparación y en las condiciones por las que el hombre puede acercarse a la Divinidad.

Se puede decir, pues, de forma resumida, que Saint-Martin dio testimonio de una convicción única y central a lo largo de su obra y de su vida -estado del que encontró ecos directos en los discípulos ingleses de Jacob Boehme[29]-, a saber, que lo que se realizó en Jerusalén, en el *Monte de la Calavera*, fue un acto que transformó definitivamente la relación con Dios, y que, por tanto, es profundamente erróneo, por no decir objetivamente impío, volver a levantar barreras o reconstituir artificialmente el velo rasgado del Templo, aunque sea de forma simbólica, dentro de sistemas iniciáticos que separan y distancian a las criaturas del *Santo de los Santos*, al que tienen libre acceso por puro "don" de la gracia divina.

---

[28] L.-C. de Saint-Martin, *Portrait* (Retrato), § 427.

[29] El teósofo de Amboise, aunque sus convicciones ya estuvieran firmemente establecidas de antemano, se vio de hecho fuertemente influido por los escritos y la espiritualidad de los llamados "*discípulos ingleses de Jacob Boehme*" (véase S. Hutin, *Les disciples anglais de Jacob Boehme aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Éditions Denoël, "La Tour Saint-Jacques", 1960), a saber, Jane Lead (1623-1669), John Pordage (1608-1681), Gottfried Arnold (1664-1714) y William Law (1686-1761), es decir, almas regeneradas y purificadas, libres de las formas y ceremonias "externas" practicadas por las diversas iglesias institucionales, invitando a cada uno a establecer la comunión con el Cielo sólo a través de la "*iluminación interior*", donde precisamente reside y tiene su morada por excelencia "*el Reino*" (Lucas XVII, 21). John Pordage, por ejemplo, en su *Theologia Mystica* (1683) y en su texto *Sophia* (1699), aboga claramente por el establecimiento de un cristianismo libre del control de los sacerdotes e iluminado únicamente por la gracia de Jesucristo.

CRONOLOGÍA DE LOUIS-CLAUDE DE SAINT-MARTIN (1743-1803)

1743 - Nace el 18 de enero en Amboise (Francia).
1755 - Estudia en el colegio de los benedictinos de Saint Maur de Pontlevoy.
1759 - Ingresa en la Facultad de Derecho de París.
1762 - El 9 de agosto, recepción como abogado en la sede presidencial de Tours.
1765 - Cese en abril de la carrera de abogado, e incorporación, en julio, al regimiento de infantería de Foix. Iniciación masónica en agosto, en la logia *Josué*.
1768 - Entre el verano de 1765 y el invierno de 1768, transmisión, por el Caballero Baudry de Balzac, de los primeros grados Cohen. Recepción, a finales de 1768, como "*Comendador de Oriente*" en la Orden de los Élus Cohen por los Hermanos Grainville y Balzac. Encuentro decisivo con Martines de Pasqually.
1771 - Abandona la carrera militar para convertirse en secretario de Martines de Pasqually.
1772 - Ordenación como *Réau+Croix* el 17 de abril.
1773 - Llega a Lyon en septiembre, invitado por Jean-Baptiste Willermoz, para dar instrucciones a los Cohen de la capital de las Galias.
1774 - Primera lección a los Élus Cohen el 7 de enero. En septiembre, viaje a Italia (Turín, Génova), en compañía de Antoine Willermoz. Martines de Pasqually muere en Santo Domingo.
1775 - Publica su primer libro: *De los Errores y de la Verdad*.
1776 - En abril, última lección a los Élus Cohen en Lyon, y breve regreso en junio a Burdeos con el abate Fournié y la viuda de Martines. Estancia en julio con la familia Dubourg en Toulouse.
1777 - Residencia en París con la marquesa de la Croix. Regreso para los meses de verano con la familia Dubourg en Toulouse.
1778 - Conversaciones, en abril, con los Hermanos del Templo Cohen de Versalles. En el último trimestre, los hermanos de Lyon, bajo la autoridad de Jean-Baptiste Willermoz, dan nacimiento a la *Orden de los Caballeros Bienhechores de la Ciudad Santa* (C.B.C.S.) y al Régimen Escocés Rectificado.
1782 - Publica *Cuadro natural de las relaciones entre Dios, el hombre y el universo.*
1784 - Admitido, el 4 de febrero, en la "Sociedad de la Armonía" fundada por Mesmer.
1785 - Regresa a Lyon en julio, atraído por las revelaciones de Madame de Vallière. Aceptado como miembro de la "Sociedad de los Iniciados", es armado C.B.C.S. por Willermoz bajo el nombre de *Eques a Leone Sidero* (Sidereo), tomando como lema: "*Terrena Reliquit*" (Dejo las cosas terrenales).
1786 - Abandona Lyon en otoño con destino a París.
1787 - Viaje a Londres de enero a julio, luego a Roma en octubre, tras pasar unos días en Chambéry con Joseph de Maistre.
1788 - Montbéliard en primavera, y en junio se traslada a Estrasburgo. Se relaciona con el sobrino de Swedenborg, así como con Frédéric-Rodolphe Saltzmann y, sobre todo, con Charlotte de Boecklin, que le hace descubrir la importancia espiritual de Jacob Boehme.
1790 - Publica *El hombre del deseo*. Decide, en una carta fechada el 4 de julio, retirarse de las actividades masónicas.
1791 - Obligado a abandonar Estrasburgo en julio, después de tres años en Alsacia, acude a la cabecera de su padre en Amboise.

1792 - Publica *El hombre nuevo* y *Ecce homo*.
1793 - Muerte de su padre el 11 de enero. Al mismo tiempo, se ve obligado a abandonar París, afectado por el "*decreto sobre las personas sospechosas*".
1794 - La Convención por un nuevo decreto de 27 germinal año II, obligando a los nobles de no residir en la capital, le hace trasladar su residencia forzosa a Amboise. El 27 floréal, la municipalidad le confía la misión de redactar el catálogo de los libros nacionales.
1795 - Seleccionado por el Comité de Instrucción Pública como candidato a la Escuela de Magisterio, entabla una polémica con Garat. *Carta a un amigo sobre la Revolución Francesa*.
1796 - Publica *Ilustración sobre la asociación humana*. Importante correspondencia con Eckartshausen y Jung-Stilling. Encuentro con Heinrich Jacobi en París.
1797 - Breve estancia en Petit-Bourg y viaje a provincias.
1798 - La Inquisición española condena *De los Errores y de la Verdad*.
1799 - Publicación de *El cocodrilo*. Muerte a finales de año de su amigo Kirchberger, con quien mantenía correspondencia desde hacía varios años.
1800 - Publicación de *Sobre el espíritu de las cosas*. En el último trimestre, publicación de su traducción al francés de la *Aurora naciente* de Jacob Boehme.
1801 - Publicación de *El cementerio de Amboise*.
1802 - Publicación de *El Ministerio del Hombre-Espíritu*. Encuentro con René de Chateaubriand. Edición de *Los tres principios de la esencia divina* de Jacob Boehme.
1803 - Regresa a Amboise durante el verano y muere la noche del 13 de octubre en Aunay (Sena).



EL GRAN NOMBRE
PARA
LOUIS-CLAUDE DE SAINT-MARTIN

Jacques Matter[30]

DESARROLLO EXTRAORDINARIO DE LAS FACULTADES ORGÁNICAS O FÍSICAS - EL PODER MÁGICO DE ALGUNOS NOMBRES - LA INVOCACIÓN Y LA EVOCACIÓN - EL GRAN NOMBRE.

¿Existen para el teósofo dones que tengan más valor todavía que los de las iluminaciones extraordinariamente concedidas, las visiones o clarividencias obtenidas a menudo, los éxtasis y e intuiciones que constituyen los privilegios del místico?

¿Hay más allá de esos fenómenos transitorios, que no son sino gracias excepcionales, favores, en una palabra, otro orden de fenómenos que sean constantes como una conquista merecida, una especie de posesión motivada por un trabajo realizado, como por ejemplo una seria elevación de nuestras mejores facultades o incluso una metamorfosis de todo nuestro ser?

Serían unos efectos dignos de investigar y atestiguarían una iniciación verdadera.

Toda ciencia verdadera nos cambia: cambia nuestro pensamiento, y por consiguiente se transforma a través de él todo lo que la razón gobierna en nuestro *ser*. Además, toda buena práctica perfecciona nuestras facultades y mejora nuestro ser. Todos sabemos lo que hace de nosotros la lógica, lo que hace de nosotros la estética, y sobre todo lo que hace de nosotros la moral: transforman el conjunto de tres órdenes de nuestras facultades hasta el punto de que puede decirse, con seguridad, que esos estudios que se suceden en nosotros nos elevan más allá de lo que éramos sin ellos. Sin embargo, lo que proporcionan es solo una transformación. Es un desarrollo que nos perfecciona, es verdad, y asegura un mayor alcance a nuestras facultades, pero no nos dan facultades nuevas. Esos estudios y las prácticas que iluminan nos hacen más valiosos que antes: no nos hacen diferentes de lo que éramos. La teosofía y sus prácticas, ¿hacen más? ¿Hacen y dan aquello que no hace y no da ninguna otra ciencia en el mundo? ¿Producen en nuestro mismo ser una transformación tal y una elevación tal que, en el verdadero y sincero místico, la naturaleza humana sea otra y esté dotada, no sólo de facultades más perfectas que en aquél que no lo es, sino con facultades más numerosas y diferentes?

Si es no, el misticismo no es más que una de las formas de perfeccionamiento entre las cuales uno puede elegir; si es sí, es la forma que es preferible y la única que un hombre con sentido pueda elegir; y todas las demás, siendo sólo formas elementales, hechas para el vulgo, no deben *atraer* a ningún hombre iluminado.

[30] Obra publicada en 1862 en París, Librería Académica Didier et Cie, donde J. Matter (Consejero Honorífico de la Universidad de Francia), analiza la vida y la Obra del Filósofo Desconocido desde su condición de académico, aportando algunos documentos inéditos en la época. El texto publicado aquí corresponde al Capítulo XXVII.

Ésta es la opinión de los místicos y de los teósofos que *alardean* de no ser filósofos, y que, sin justificar sus *caminos*, avanzan con más temeridad por cuanto que buscan más admiración. ¿Es esa también la de Saint-Martin?

El más sabio y más instruido de los místicos modernos, el místico y el teósofo por excelencia, debe ser escuchado aquí con mayor atención; puesto que lo que nos diga, evidentemente, será la verdadera doctrina del misticismo y de la teosofía.

¡Pues bien! No dudo en responder en su nombre muy afirmativamente a la pregunta planteada.

Sin duda alguna, a sus ojos, el misticismo primero, la teosofía después, la ciencia única que forman, es una iniciación a otro orden de cosas tal que aporta al hombre la transformación radical de todo su ser, dando al desarrollo de todas sus facultades, no sólo una regularidad maravillosa, sino una facilidad extraordinaria, un alcance y poderes desconocidos para los profanos. Los profanos no disfrutan ni de las mismas luces, ni de las mismas fuerzas, ni del mismo punto de vista que ilumina al iniciado en todas las cosas. No participan en el mismo grado de la asistencia de lo alto. Pertenecen a una categoría inferior para la ciencia, a una categoría inferior para la práctica, y viven en una región donde están encadenadas las facultades más esenciales del hombre. Saint-Martin nos dirá, en breve, que el iniciado, aquél que ha entrado en sus relaciones primitivas con su Principio, merced al restablecimiento de esas relaciones por el Hijo de Dios, y con la identificación de su voluntad con la voluntad divina, participa del poder de Dios y obra con Dios.

Aún más, el mismo organismo del místico se transforma, siendo *diferente* del de su nacimiento y predestinación.

Al menos, Saint-Martin, bajo este mismo enfoque, se sabía favorecido, y lo decía muy a menudo y bien alto. Había venido al mundo por exención; había nacido con "*poco astral o poco de esos elementos orgánicos*" de la esfera sideral que gobiernan los poderes inferiores. Aunque todos los místicos no pretendan, como él, haber disfrutado de privilegios de nacimiento, todos aspiran a privilegios de educación y de adopción, todos aceptan con confianza, todos se prometen una transformación muy sensible, incluso en su organismo. Por la consagración del cuerpo a la Causa activa e inteligente, y por la morada permanente del Verbo en este templo que le es asignado, ocurre que ya no es más el hombre viejo, el hombre profano, sino un hombre nuevo quien vive en ellos. Siguen siendo ellos mismos, pero ya no son más que una especie de santuario. Es el Verbo, el Cristo, quien es su pensamiento, su amor, su vida: todo está así divinamente transformado en ellos. Saint-Martin, quien *hace de* esta condición cambiada su estado propio, y lo dice claramente al barón de Liebisdorf en relación al conde D'Hautérive, es a este respecto el ejemplo del iniciado; no es una excepción, una edición aparte, solo es un hermoso ejemplar.

Sin embargo, no nos engañemos; en ese misticismo tan perfeccionado, tan refinado, todo se debe tomar espiritualmente. No es el cuerpo del hombre, es el hombre quien es el templo de

Dios. Si el hombre es el tipo del universo, es, sobre todo, «*el espíritu del hombre el que lo es; es más que el mundo entero, puesto que es el templo del verdadero Dios, e incluso el único verdadero templo donde pueda ejercerse convenientemente el culto de Dios, que es el culto de la Palabra*» (Carta del 29 de mesidor de 1795[31]).

Tomando algunas locuciones o *sentencias* al pie de la letra y a primera vista, se diría que el mismo organismo consigue, por la iniciación y sus prácticas, unas facultades nuevas. Pero, conviene no aferrarse a ello: en la mayoría de los casos se trata de medios que el hombre posee naturalmente, que son muy grandes, pero que suele descuidar de hacer que sean útiles. Aún más. Cuando Saint-Martin nos dice que el poder de algunos nombres pronunciados por nuestra boca es «enorme», no es a nuestro órgano al que atribuye ese poder: es a los nombres pronunciados o proclamados, es decir a *ciertos nombres* invocados o, si se quiere, evocados.

Digámoslo mejor, puesto que ni siquiera es de esos nombres de los que depende el poder que se ejerce por la pronunciación de algunos nombres: es del orden establecido entre los dos mundos, de las relaciones deseadas por el poder supremo entre el mundo espiritual y el mundo material.

Aquí nos preguntarán naturalmente lo que nosotros no hemos dejado de preguntar al mismo Saint-Martin, a todas sus páginas más misteriosas, a saber, ¿cuáles son esos nombres a los cuales está unido un poder tan inmenso?

Saint-Martin, al decírnoslos, serviría quizás mejor a su causa de misionero que a la de filósofo, pero tiene interés en ésta. Es, además, dueño de su secreto y único juez de la prudencia que guarda. Le gusta su manera, le es fiel, y nos dice sólo uno de esos bonitos nombres. Sus maestros, y en general los de la teúrgia que no son filósofos, tienen unos cuantos y nombran a muchos. En cuanto a él, no evoca más que uno solo, el *gran nombre*, el que *invoca*. No se atreve a pronunciar ninguno de los que e*vocamos*.

En cuanto al gran nombre, le gusta hablar de él. Sin embargo, cuando Liebisdorf, su discípulo, quiere saber cómo se pronuncia, el amor, el hábito del misterio lo embarga de nuevo, y responde que no le gusta que no se valore tanto lo que otros pueden enseñarnos a este respecto. «*La palabra siempre se ha comunicado directamente a sus intérpretes*», dijo. Es decir, «*si él quiere tenerle a usted por intérprete le hablará, y usted sabrá cómo hay que pronunciar su nombre; si no quiere hablarle, ¿qué necesitad tiene de saber lo que usted pregunta?*» Pero no convence fácilmente a un interlocutor así, y se deja llevar en conversar muy misteriosamente sobre el *gran nombre*. Es, para él, el de Jehovah. Su amigo de Berna lo estaba esperando en ese punto; puesto que él no era de su opinión, y, respaldado por el apoyo del sabio Eckartshausen, le demuestra que el gran nombre es *Jesucristo*. A los textos mosaicos opone unos textos apostólicos. Y no hay nada más curioso, para aquellos que son capaces de seguir la pura exégesis de los textos, sino verlos a los tres perderse, a cada cual más, buscando secretos mayores,

[31] Décimo mes, 19/20 de junio al 18/19 de julio. Nota del Traductor.

cosas desconocidas al vulgo, por el trasfondo de un simple hebraísmo muy familiar en Oriente, muy conocido por los filólogos. Sin embargo, el verdadero sentido de ese hebraísmo está al alcance de todo el mundo; y por poco que hayamos visto unos textos sagrados, todos sabemos que esas fórmulas, «*el nombre de Jehovah o el nombre de Jesucristo*», no significan otra cosa sino Jehovah o Jesucristo. Deben su origen a un sentimiento de culto y de respeto que explican demasiado bien la santidad y la majestad de las personas para que sea necesario buscar la razón. Así, cuando san Pedro, en su célebre discurso pronunciado en Jerusalén, seguido por un efecto tan brillante, dijo del Hijo de Dios: «*Él es la piedra que vosotros, los constructores, habéis despreciado y que se ha convertido en piedra angular (del edificio). Porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos*», es evidente, para aquéllos que saben idiomas, que el *nombre* es puesto aquí para la persona. Y eso es evidente también para los que no lo saben; puesto que, sólo en este sentido, la doctrina de san Pedro es la doctrina evangélica. Ocurre lo mismo con los textos mosaicos y los textos proféticos. Pero con esta enseñanza simple y común de todos los fieles, los tres místicos no podrían conformarse; imitando a varios de sus predecesores, encuentran allí cosas tan maravillosas que están muy encantados con los descubrimientos que la ciencia exacta no destaca para nada, por desgracia.

Todo el mundo entiende bien que no se trata en todo esto de teología. Lo extraordinario en la persona de Jesucristo ni siquiera se cuestiona. Es de su nombre de lo que se trata, ni siquiera es realmente de su nombre, sino solamente de la pronunciación de este nombre, de una manera de pronunciar que se habría perdido en el mundo y que importaría volver a encontrar. Ahora bien, la ciencia de los mismos ángeles no tendría, parece, el medio, bien de comprobar la pérdida, bien de repararla, es decir, satisfacer a los tres amigos sobre todo lo que añoran y buscan. Por eso, no lograron entenderse; la verdad únicamente no les bastaba. Sin embargo, lo que es admirable, es la armonía final de sus piadosas tendencias y de sus nobles afectos. Eckartshausen considera muy bonito lo que Saint-Martin dijo sobre ese misterio en su *Cuadro natural*. Lo corrige (t. II, p. 98, 143), puesto que su descubrimiento es precisamente que el gran nombre no es la palabra J H V H (Jehovah) o el *tetragramatón*, sino, al contrario, el de Jesucristo; pero lo admira. Liebisdorf, quien no lo admiraba menos, lo corrige a su vez en nombre del descubrimiento de su amigo de Múnich. Saint-Martin, quien había apoyado ardientemente el tetragrámaton y había dicho cosas tan ingeniosas en el sentido de su primera hipótesis, se resigna con una buena gracia inimitable. No se disputa, pero se envuelve en su ciencia y se envuelve en su manto de teósofo con toda la dignidad de un estoico.

> «*Cuando se considera,* dijo*, con qué sabiduría ese gran nombre se modula él mismo en sus diversas operaciones, se debe sentir cuánto seríamos imprudentes no rendirnos ciegamente a su administración*.»

Lo vemos, eso solo se dirige a los iniciados, y si el místico se rinde sobre la simple cuestión filológica, sigue siendo definitivamente él mismo en la interpretación de la naturaleza y el poder de los nombres pronunciados. Lo hace sólo con prudencia y con la humildad de un discípulo, pone su opinión bajo la bandera de su maestro Böhme.

Liebisdorf se apodera de este mismo medio, y construye una teoría completa, pero especialmente arriesgada (Carta de 29 de julio de 1795).

> «*Me parece que la doctrina de nuestro amigo B... es que cada palabra pronunciada se vuelve sustancial, actúa como sustancia y deja de ser sólo la expresión de nuestro pensamiento*.»

No hay nada más atrevido en esta doctrina que el proceso que la creó. Si tiene sombra de apariencia, no tiene sombra de solidez. Vemos fácilmente todo lo que hay de falso en ello. En efecto, ¿cómo se puede decir que cada palabra pronunciada se vuelve sustancial? ¿Quiere decir que resulta de ella una sustancia? La emisión de nuestras ideas traducidas en movimientos que golpean el aire engendra vibraciones, las vibraciones producen sonidos, los sonidos ideas, las ideas sentimientos, los sentimientos voliciones, las voliciones obras, algunas obras son creaciones y otras transformaciones. Hay, sin duda, toda una serie de cosas, unas materiales, otras morales; las obras materiales, verdaderas sustancias; las demás, obras morales, tan poderosas o más potentes todavía que las sustancias físicas. Y todas han nacido de nuestras ideas o de nuestras palabras pronunciadas. Eso es cierto, pero no es por las palabras pronunciadas por nosotros que esas sustancias se han vuelto lo que son; porque si todas las palabras pronunciadas en el universo se volvieran sustanciales y actuaran como sustancias, ¿de qué sustancias el mundo estaría lleno? ¿Y de qué obras esas sustancias serían las causas?

Saint-Martin, por tanto, aquí también, y aunque sea como el principal promotor de esa singular teoría, se apresura en pronunciarse claramente, tanto como lo permite su educación, contra toda especie de credulidad exagerada para con las maravillas realizadas por tal moda o tal otra al pronunciar *algunos nombres*, y en particular el *gran nombre*.

¡Entendamos bien el alcance del debate! No es puramente especulativo, es, al contrario, esencialmente práctico. En efecto, se trata de dos formas de una práctica muy misteriosa, de la evocación y de la invocación, de las que la primera requiere una aparición en persona y la segunda una asistencia y ayuda extraordinarias.

Saint-Martin, en apariencia, luchaba contra la evocación, acompañada de ciertas ceremonias.

¿Proscribió tanto la invocación como la evocación? En apariencia y en su pensamiento externo sí, por los abusos que se temía, pero en su pensamiento íntimo ha podido imperar o emerger otra cosa.

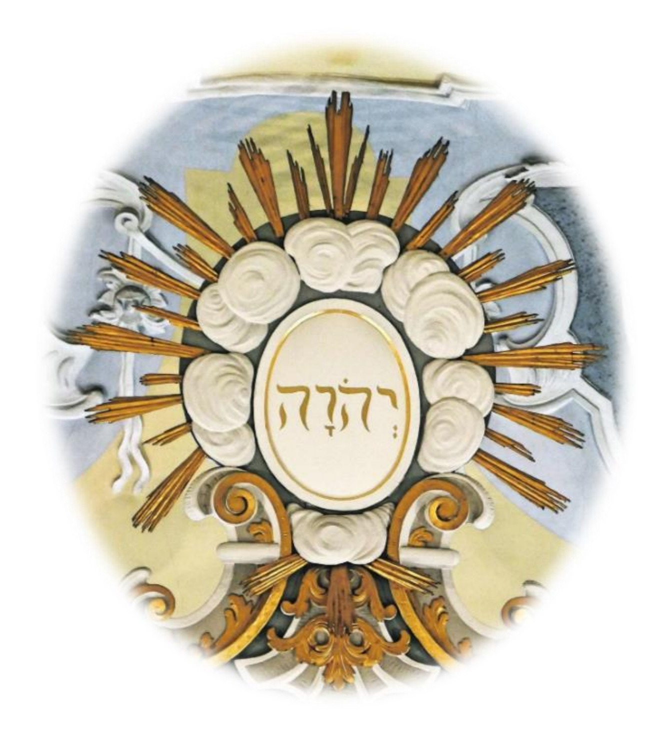
¿Evitó siquiera, en su pensamiento íntimo, toda exageración en cuanto a la transformación del organismo por las gracias relacionadas con la vida mística? Sería muy temerario querer zanjar esta cuestión, tanto siguiendo sus escritos como según las tradiciones esotéricas de su escuela. «*Era muy reservado, muy discreto en todo*», dijo Salzmann. Lo es en su palabra escrita, en sus libros impresos, en su correspondencia inédita. Unos discípulos tan entusiastas como él y su amigo pudieron esperar, si no enseñar, la imitación de Böhme y de Gichtel, las influencias

poderosas de parte del mundo espiritual, incluso sobre el cuerpo, modificaciones importantes en las facultades físicas. Debieron, para ser consecuentes con ellos mismos, atribuir a la unión del alma con la Sofía celeste, y a la presencia constante en nosotros del Verbo divino del que es el cuerpo espiritual, efectos correspondientes a esa unión en el ser completo del hombre. Debemos rechazar, sin embargo, toda inducción de este tipo, por muy autorizada que parezca, frente las declaraciones tan precisas que encontramos en las cartas de Saint-Martin y de Liebisdorf. Para el primero, eso es muy simple, su naturaleza es esencialmente espiritual; para el segundo, el hecho es más destacable. Con su inclinación a materializarlo todo, con su deseo de ver y con sus aspiraciones al gozo de lo *sensible visible*, Liebisdorf era un adepto difícil de convertir al espiritualismo verdadero. Y, sin embargo, solo le quedó rendirse. Sólo se rindió como último recurso, y después de defender su punto de vista punto por punto. Pero se rindió tan bien que, al igual que su maestro, también acabó haciéndolo poco caso a las cosas externas, a las comunicaciones ajenas recibidas, a las tradiciones transmitidas, a todo lo que tiene tanto precio a los ojos del vulgo.

En su doctrina última, por fin convertida en común a los dos, es Dios quien produce en nosotros todas las verdaderas manifestaciones.

> «*Nada puede sernos transmitido verdaderamente por ningún medio humano, si el Espíritu, la Palabra (el Logos) y el Padre no se crean en nosotros. He aquí una verdad fundamental*.»

Éste es su *Credo* supremo formulado en una de las más hermosas cartas de Saint-Martin. Pero, adepto y maestro, antes de llegar a este grado, franquearon muchos otros; y si alguna vez ese interior se hubiera desvelado por completo a la vista de un biógrafo, habrían visto, sin ninguna duda, grandes lecciones.



IESHUAh
GRAN ARQUITECTO DEL UNIVERSO
DENTRO DE LA TRADICIÓN MARTINISTA

Christian Rebise[32]

Papus tuvo cuidado de poner como expresión principal en el membrete de los documentos de la Orden Martinista: ***A la Gloria de Ieshuah, Gran Arquitecto del Universo***. Con esto le dio una inflexión particular al Martinismo. Es al propio Saint-Martin que la Orden debe, no sólo su sello, sino también el nombre místico de Cristo (יהשוה) que adorna todos los documentos oficiales del Martinismo, según Papus. Sin embargo, Louis-Claude de Saint-Martin nunca usa esta expresión en sus obras. Partiendo de este hecho, es interesante intentar analizar brevemente la fórmula utilizada por Papus, tratando de considerar los diferentes aspectos que evoca en la Tradición y, más especialmente, en el Martinismo.

LA CÁBALA CRISTIANA

Según la tradición judía, el nombre de Dios Todopoderoso se escribe con cuatro letras o tetragrámaton, compuesto por las letras *Yod, He, Vav, He*. En el siglo XV nació en Italia una corriente cabalística particular, la Cábala Cristiana. Los cristianos vieron en la Cábala un instrumento adecuado para demostrar la veracidad del cristianismo. Para ellos, el nombre de Dios, antes del cristianismo, se presentaba como un Tetragrama porque Dios aún no se había manifestado plenamente a los hombres. Consideraron que, con Jesucristo, Dios se reveló verdaderamente, y probaron esta demostración basándose en el nombre hebreo de Jesús, ***Ieshuah***, que escribieron agregando la letra *Shin* en el centro del Tetragrama.

En el siglo XV, Pico de la Mirandola promovió esta teoría, que fue popularizada por el libro de Johann Reuchlin, "*De Verbo Mirifico*". Papus, apasionado por la Cábala, introdujo en el Martinismo del siglo XX la costumbre de llamar a Cristo por el nombre de Ieshuah. ¿Estaba al tanto de las teorías que el Renacimiento había asociado con ese nombre? No hay certeza sobre esto, ya que su libro, "*La Cábala, Tradición Secreta de Occidente*", no muestra interés por este aspecto de la Cábala.

EL GRAN ARQUITECTO

Philibert Delorme, hablando de Dios en su tratado de arquitectura, utilizó en 1567 la siguiente expresión: *ese gran arquitecto del Universo, Dios Todopoderoso*. Parece haber sido el primero en utilizar el concepto del Gran Arquitecto del Universo. Esta idea de un Dios que ordenó el Universo

[32] Artículo publicado por ***Sociedade das Ciências Antigas***. Para complementar el desarrollo de este artículo hemos añadido notas a pie de página en relación a contenidos del *Tratado de la Reintegración de los seres* de Martínez de Pasqually al que se hace referencia. La edición del Tratado citado es la de la Colección Martinista de Ediciones Rosacruces S.L., Barcelona 2022.

probablemente proviene de los cabalistas cristianos como François Georges de Venise (cf. *De Harmonia Mundi*), aunque esta noción no está ausente de los Evangelios. Otros después de Philibert Delorme adoptaron esta teoría, en particular Kepler en su *Nueva Astronomía*. En el siglo XVIII, esta expresión fue adoptada por la Franc-Masonería convirtiéndola en un punto clave de su simbolismo. El Martinismo nació bajo la influencia masónica del siglo XVIII, parece entonces normal encontrar en ella la referencia al Gran Arquitecto del Universo. Sin embargo, esta expresión adquiere en el Martinismo un matiz particular que merece ser subrayado.

Contrariamente a ciertas tradiciones que asocian el *Gran Arquitecto del Universo* con Dios, en el Martinismo, y más particularmente en Martínez de Pasqually y sus discípulos, es a Cristo a quien se refiere esta denominación. La expresión *Gran Arquitecto del Universo* no aparece en el famoso *Tratado* de Martínez, pero se encuentra en rituales y "catecismos" de la Orden de los Élus Cohen. Cabe señalar que, para el autor del "*Tratado de la Reintegración de los Seres*", Cristo no es Dios en el sentido específico que le atribuye la teología cristiana. En efecto, Martínez de Pasqually tenía una concepción particular de la naturaleza de Cristo.

ANGELOS-CHRISTOS

Martínez califica a Cristo como un Espíritu doblemente fuerte[33] y lo clasifica en una de las cuatro categorías de los primeros seres emanados, el de los espíritus octonarios. Leyendo a Martínez, podemos preguntarnos si Cristo no constituye él sólo la categoría que llama espíritus octonarios. Esta presentación que hace de Cristo una especie de ángel superior no es una innovación. Tiene su origen en el cristianismo primitivo. En efecto, si estudiamos la historia del cristianismo y, más particularmente, en lo que se refiere a la cristología, pronto encontramos que los primeros cristianos no veían en Cristo el Dios mismo encarnándose en el mundo. Por otro lado, se puede ver que el concepto de Ángel-Mesías, de un *Angelos-Christos*, dominó el pensamiento cristiano hasta la segunda mitad del siglo II. En la literatura cristiana de los primeros siglos, a Cristo se le llamaba a veces ángel y los Padres de la Iglesia le dieron el título de *Ángel del Gran Consejo*, un concepto tomado de Isaías. Debe enfatizarse que las diferencias de opinión entre los primeros cristianos en cuanto a la naturaleza de Cristo fueron importantes y dieron lugar a numerosas controversias. Fue en el siglo IV, con el Concilio de Nicea, donde se impuso el dogma de la divinidad de Cristo a todos los cristianos.

[33] *"El Creador no situó en esta inmensidad supraceleste una clase particular de espíritus octonarios, así que estaban anteriormente en la inmensidad divina; pero esta misma clase no se encuentra ya en la inmensidad divina, y ello porque tras la prevaricación de los primeros espíritus, el Creador, aplicó la ley sobre toda su criatura espiritual, emancipó su acción del doble poder para ir a operar su justicia y su gloria en las tres diferentes inmensidades sin distinción. De ahí viene que se te haya enseñado que el espíritu doblemente fuerte está en ti cuando lo mereces, y se te aleja cuando te haces indigno de su acción doblemente poderosa."* - Tratado de la Reintegración § 246 - *Gran discurso de Moisés (continuación): Del espíritu doblemente fuerte* (Nota del Traductor).

LOS NOMBRES DE CRISTO

Para designar a Cristo, Martínez utilizaba varios nombres, cada uno de los cuales subrayaba un aspecto del misterio divino. A veces lo llama *El Mesías*[34], un nombre que Ronsard había usado unos siglos antes. A veces, como Bossuet, Pascal o Corneille, lo llama El Reparador. Usa también el término Sabiduría[35] para designar al Cristo. Esas diversas expresiones son igualmente utilizadas por los discípulos de Martínez, ya se trate de Louis-Claude de Saint-Martin, de Jean Baptiste Willermoz o de otros.

El nombre más enigmático que usa para designar al Cristo es el de Hely[36]. Según Martínez, este nombre significa *fuerza de Dios y receptáculo de la Divinidad*. Lo que Martínez pretende enfatizar aquí es que el Cristo no es tan sólo un personaje nacido hace más de dos mil años, sino que Él es ante todo el Elegido Universal, esto es, un ser que fue escogido para cumplir diversas misiones. Para él, ese Elegido Universal se encarnó[37] en varios momentos de la historia para guiar a la humanidad. Esta manera de considerar al Cristo como un profeta, un enviado de Dios, era corriente en el cristianismo judaico. Se encuentra también, por ejemplo, en las Homilías Clementinas, que hablan del Cristo como *Verus Propheta*, un enviado que vino varias veces desde Adán hasta Jesús, pasando por Moisés, para guiar a la humanidad.

[34] Según Robert Amadou: "*Máchiah, el ungido, transcrito como Mesías y traducido por Christos en griego, se repite unas cuarenta veces en el Antiguo Testamento. Se aplica a personajes consagrados para una función santa, reyes, sacerdotes o profetas. Cristo es el Reconciliador universal, el Reparador universal. Cristo o el Mesías no se limita a la persona de Jesús, que es la única que lo abarca, y ha estado siempre con los hijos de los hombres*." – Introducción al Tratado de la Reintegración. (Nota del Traductor).

[35] El Reparador, Mediador universal, Cristo o Mesías, Sabiduría, la Cosa. Y Robert Amadou dice: "*La cosa es el espíritu santo (las mayúsculas no encajarían en el pensamiento y el sentimiento de Martines); el espíritu santo de Hely es el espíritu santo de Cristo, ya que Hely, profeta, ángel y Dios, es Cristo. Cristo, Ángel del Gran Consejo, de nombre supereminente y tácito como por necesidad, actúa por el espíritu santo bajo el nombre misterioso de Hely (o Rhely). Y es la Sabiduría o la sabiduría, la cosa que sentimos la tentación de escribir como Cosa.*" - Introducción al Tratado de la Reintegración. (Nota del Traductor).

[36] Según Robert Amadou: "*Hely es el Cristo, inseparable del espíritu, un ser pensante, el nuevo Adán. Hely es el Cristo siempre presente, por su espíritu y por su virtud, en los profetas. Estos profetas son el Profeta que vuelve, el Mesías siempre presente entre los hombres bajo diferentes nombres. Para Martines, repitámoslo, Hely es el Verbo y el Espíritu, la Sabiduría que caminaba delante del Eterno en la creación, el Verus Propheta, el jefe de los ángeles. La permanencia divina no excluye la progresión profética. Hely es primordial, el más fuerte. Cristo es el último, el que organiza y cierra todo. Martines pasa sin problemas de Hely, el espíritu santo, a Cristo, el Mesías. Tanto el uno como el otro, cuando se distingue, animan la cadena de los profetas en la que están ellos, en la que está él, con nombres propios y respectivos, en los dos extremos. Todos los profetas son figuras de Cristo y soportes de Hely que nosotros llamamos Cristo, eminentemente*." - Introducción al Tratado de la Reintegración. (Nota del Traductor).

[37] Más correcto sería decir que operó a través de diversos personajes llamados por Martínez de Pasqually Menores Elegidos, siendo, como dice Robert Amadou en la cita anterior a pie de página, "*Cristo el último, el que organiza y cierra todo*". "*Estos menores patriarcas habían recibido de Cristo, a estos efectos, el carácter doblemente fuerte de su operación, por el que estaban prevenidos de todo lo que el Cristo hacía y debía hacer en el futuro, no solamente en su favor, sino incluso a favor de los menores que estaban en una privación divina más considerable que la suya*." - Tratado de la Reintegración § 37. (Nota del Traductor).

EL MESÍAS RECURRENTE

Según Martínez de Pasqually, Hely, o sea, el Cristo, se manifestó a través de los profetas, de los guías de la humanidad, de aquellos que son llamados los Elegidos. Dentro de ellos, Martínez indica: Abel, Enoc, Noé, Melquisedek, José, Moisés, David, Salomón, Zorobabel y Jesucristo, todos canales de manifestación de Hely. No obstante, considera que fue a través de Jesucristo que Hely se manifestó en su mayor gloria[38].

Este aspecto particular de las enseñanzas de Martínez está relativamente en consonancia con la de los cristianos judaicos, los primeros cristianos. En esa época, la naturaleza del Cristo aún no había sido objeto de dogma. Algunos lo consideraban como un ángel, otros como un profeta y otros como el Mesías. De hecho, los primeros cristianos estaban más preocupados con el mensaje del Cristo que con el hecho de construir teorías intelectuales sobre los misterios de la naturaleza de Dios. El Cristo era entonces considerado como un enviado del Padre, pero generalmente no era comparado a Dios. Una vez más, es a las concepciones del cristianismo primitivo que Martínez se liga. La idea por él adoptada del Cristo como un enviado que vino [se manifestó] varias veces y con diferentes nombres, para guiar a la humanidad errante, es particularmente interesante. Si fuese extendida al conjunto de las religiones podría decirse que fue el mismo Dios quien se manifestó en los guías que están en el origen de todas las religiones y que, así, bajo aspectos aparentemente diferentes, es una misma luz la que brilla.

EL ORGANIZADOR DEL CAOS

Según Martines de Pasqually, la primera intervención del Cristo en la historia se remonta al mismo origen del mundo, en el momento en que la creación aún estaba en estado de Caos. Como indica el Tratado, el mundo material fue creado por los espíritus ternarios, actuando bajo las órdenes de Dios. De su trabajo nació un mundo todavía en estado de Caos. La primera misión de Hely consistió en poner en orden ese Caos inicial[39]. Fue el descenso del Cristo al propio seno de ese Caos el que organizó la Creación y dio nacimiento al mundo material. En este sentido, puede decirse que el Cristo fue el Arquitecto de la Creación, el Verbo organizador. Era de ese modo que Martínez de Pasqually, así como Louis-Claude de Saint-Martin y Jean Baptiste Willermoz, veían la función esencial del Cristo como Gran Arquitecto del Universo.

---

[38] "*Pero no sólo es en el advenimiento de Enoc, cuyo modelo he comenzado a explicar, que encontramos pruebas de la presencia de Cristo entre los hijos de Dios. Abel, que representó el modelo de los menores encargados de manifestar la justicia divina, también lo fue del modelo del Mesías. Podemos reconocer esta verdad por las operaciones de todos los menores elegidos que han ejercido sus poderes y virtudes espirituales entre los hombres de los tiempos pasados y las operan todavía entre los hombres de hoy. Estos menores elegidos desde Abel y Enoc son Noé, Melquisedec, José, Moisés, David, Salomón, Zorobabel y el Mesías. Todos estos sujetos propuestos para la manifestación de la gloria divina forman el número completo denario espiritual divino…*" - Tratado de la Reintegración § 89 - Los diez modelos del Mesías. (Nota del Traductor).

[39] "*El advenimiento de Moisés a la tierra de Egipto, donde toda especie de naciones vivían en la confusión y las tinieblas, representa la llegada del espíritu divino al caos, donde prescribió leyes, acciones y órdenes espirituales convenientes a todas las cosas que contenía.*" (…) "*…lo que representa este ordenamiento del caos, ustedes ya saben que no es otra cosa que las leyes de orden y acción que fueron dadas a todas las cosas contenidas en la masa caótica.*" - Tratado de la Reintegración § 186 y 187. (Nota del Traductor).

EL INSTRUCTOR

En su *Tratado de la Reintegración de los Seres*, Martínez nos indica que Adán, después de la caída, tomó conciencia de su error e imploró el perdón divino[40]. Dada su sinceridad, Dios envió a Hely para "reconciliarlo". Estando Adán encarnado en el mundo de la materia, debía recibir una enseñanza sobre la manera de llevar de ahí en adelante una vida en consonancia con su misión. Su posición en el mundo material le impedía usar las facultades espirituales de que fuera otrora dotado. Hely fue entonces encargado de transmitir a los hombres una nueva enseñanza. Seth[41], el tercer hijo de Adán, fue escogido para recibir esos conocimientos secretos que, después de él, fueron transmitidos de generación en generación a los Hombres de Deseo.

EL REPARADOR

Numerosos Élus (Elegidos) guiaron a la humanidad desde Adán hasta nuestros días, cada cual trayendo un mensaje y una enseñanza apropiados para el progreso de la humanidad. Mientras tanto, según la Tradición Martinista, el hombre sólo puede tener acceso a cierto grado de evolución espiritual a partir de la venida del Cristo. En efecto, la misión del Cristo fue, no la de salvar a los hombres, sino abrir el canal cósmico que permitiría a la humanidad traspasar ciertas esferas espirituales hasta entonces inaccesibles. Si el Cristo abrió el camino, cabe al ser humano recorrer esa senda. El Cristo no salvó a la humanidad haciendo el trabajo en su lugar, sino abriéndole un camino y mostrándole como recorrerlo.

Para abrir ese camino, la misión del Cristo con su encarnación fue la de un Reparador. Él efectivamente hizo un trabajo de reparación de la Creación. Y operó esa recolocación para la purificación de la Creación. Y operó ese reordenamiento del orden en dos niveles de la creación universal: en el mundo terrestre y en la inmensidad celeste. Tocante al plano terrestre, regeneró las tres bases constitutivas del mundo material: el azufre, la sal y el mercurio, lavándolos de sus escorias. En el mundo celeste, regeneró los siete pilares del Templo universal. Esos pilares son los siete planetas del mundo celeste por medio de los cuales fluyen en el mundo temporal las virtudes divinas. Esa regeneración de las siete fuentes de la vida fue realizada en Pentecostés, esto es, siete semanas, o sea, cuarenta y nueve días después de la Pascua. Entonces, nos dice Saint-Martin, "*se abrió una quincuagésima puerta, a través de la cual todos los esclavos esperaban su liberación, y se abrirá de nuevo en el fin de los tiempos*".

---

[40] "*No podemos imaginarnos qué penas sentía Adán, cuando después de haber sido completamente libre y sin límites, por su naturaleza de ser espiritual pensante, se encontró de pronto en una prisión de materia y sometido al tiempo.*" (…) "*Fue tras ese terrible suceso, que Adán tuvo mayor conciencia de la atrocidad de su crimen. De inmediato acudió a suplicar por su falta y pedir perdón al Creador por su ofensa.*" - Tratado de la Reintegración § 127 y 25. (Nota del Traductor).

[41] "*…explicación del nombre de Set: En verdad te digo que este nombre significa ser admitido al verdadero culto divino, o ejecutor perfecto de la manifestación de la gloria y justicia divinas. Por ello la descendencia de Set fue nombrada como la de hijos de Dios y no hijos de los hombres.*" - Tratado de la Reintegración § 266. (Nota del Traductor).

EL RECONCILIADOR

Después de haber evocado la función "reparadora" del Cristo, veamos lo que caracteriza su función de Reconciliador. La reconciliación es la etapa preliminar que cada ser humano debe atravesar individualmente en su evolución hacia la reintegración, que será la etapa final de la evolución colectiva de la humanidad. Según Saint-Martin, en ese proceso de regeneración el hombre vive una experiencia interior importante, en la cual reencuentra al Cristo[42]. El Cristo es en realidad el intermediario cósmico indispensable en ese proceso de regeneración. Es por esta razón que la Tradición Martinista habla de Él como el Reconciliador.

Saint-Martin expresó esa idea de manera velada en muchas de sus obras. Por ejemplo, en "*De los Errores y de la Verdad*", cuando afirma que la octava página del Libro del Hombre "*trata del número temporal de aquél que es el único apoyo, la única fuerza y la única esperanza del hombre*".

LA IMITACIÓN DE CRISTO

Con su misión, Cristo no sólo cumplió una purificación, sino que abrió una senda. Mostró también al hombre el camino a seguir para tener acceso a la regeneración mística. Con su encarnación, quiso diseñar para el hombre su propia situación, trazarle toda la historia de su ser y el camino de retorno a lo Divino. Para Saint-Martin, el proceso de la regeneración mística pasa por una imitación interior de la vida del Cristo. En su libro "*El Hombre Nuevo*" expone las etapas de ese proceso desde la Anunciación hasta la Resurrección, esto es, desde la visita del ángel, el amigo fiel que nos revela el nacimiento próximo de un *Hombre nuevo* en nosotros, hasta la reconquista de nuestro cuerpo glorioso, que marca el comienzo de nuestra ascensión a las esferas superiores en donde nuestra regeneración debe encontrar su coronación.

Los diversos eventos de la vida del Cristo son arquetipos que simbolizan las diversas etapas espirituales que podemos vivir interiormente incorporándonos al cuerpo místico de Cristo. Según el Filósofo Desconocido, el término de esa regeneración llevará al ser humano más allá del Cristo, pues es llamado a una misión mayor que la del propio Cristo.



[42] Robert Amadou dice: "*Adán es el primer hombre y nosotros lo somos también, al mismo tiempo que el último. El antiguo Adán se renueva en Cristo, segundo Adán. El hombre de un deseo asumido (traduciremos siguiendo la tendencia de Martines) se entrega de nuevo a la santa Sofía, Jesús nuestra Madre, que es Cristo, y, poseyendo así la cosa, poseído por ella, el hombre, o el hombre-Dios, imita con relativa perfección al hombre-Dios absolutamente perfecto, o al hombre-Dios y divino.*" - Introducción al Tratado de la Reintegración. (Nota del Traductor).

LA MEDITACIÓN EN EL CRISTIANISMO

Por Javier Alvarado[43]

Finalidad de la contemplación

Todo hombre posee en su interior un sentido de eternidad que le lleva a buscar una paz o felicidad estable. Solo unos pocos comprenden que esa paz no puede ser satisfecha por los objetos creados, de modo que encaminan su búsqueda hacia lo transcendente. Dentro de la ***Historia Sagrada*** del judaísmo y del cristianismo el episodio del jardín del Edén es el que mejor refleja esta situación anómala de la Humanidad. El hombre gozaba de la amistad y presencia de Dios en el Paraíso hasta que, al comer el fruto prohibido del Árbol del Bien y del Mal, fue arrojado al mundo de la dualidad. La nostalgia del Paraíso impulsa al hombre a intentar recuperar ese estado perdido mediante un método o vía ya probado y suficientemente contrastado durante generaciones por otros buscadores. A estos efectos, como explicaba el benedictino García Jiménez de Cisneros, "*vacar*[44] *a la contemplación*" se reveló como el método más adecuado[45]. En última instancia, somos *dioses* y lo hemos olvidado, por lo que

> "*El alma aspira en Dios como Dios en ella por modo participado..., dado que Dios la haga merced de unirla en la Santísima Trinidad, en que el alma se hace deiforme y Dios por participación... De donde las almas esos mismos bienes poseen por participación que él por naturaleza; por lo cual verdaderamente son dioses por participación.*"
>
> San Juan de la Cruz, *Cántico,* 39, 4

Y como somos Uno en Dios, esa misma naturaleza divina pugna por llamar nuestra atención cuando no atendemos su reclamo;

> "*¡Oh almas creadas para estas grandezas... ¿Qué hacéis? ¿En qué os entretenéis?... Pues para tanta luz estáis ciegos y para tan grandes voces sordos, no viendo que en tanto que buscáis grandezas y glorias os quedáis miserables y bajos, de tantos bienes hechos ignorantes e indignos.*"
>
> San Juan de la Cruz, *Cántico,* 39, 7

[43] Fuente: Javier Alvarado. *Historia de los métodos de meditación no dual* (Sanz y Torres - *Ignitus*, Madrid 2012).
[44] Dedicarse o entregarse enteramente a un ejercicio determinado.
[45] Debemos al benedictino García Jiménez de Cisneros (1456-1510) la publicación de Directorio de las horas canónicas y el *Exercitatorio de la vida spiritua* (Obras completas, Alicante, 2007). Mientras que el tema del Directorio es la oración vocal y comunitaria, el *Exercitatorio* trata de la oración mental personal; cómo meditar, a qué hora, qué temas hay que considerar, los afectos que deben brotar del corazón. Para ello invoca el magisterio de Aristóteles, Valerio Máximo, Séneca, San Ambrosio, San Jerónimo, San Agustín, Casiano, San Benito, Casiodoro, San Gregorio Magno, Dionisio Areopagita, San Bernardo de Claraval, Ricardo de San Víctor, Tomás de Kempis, Juan Gerson, etc. Uno de los méritos de Cisneros es el de haber escrito en lengua vulgar "*para los simples devotos y no para los letrados soberbios*", a pesar de que en el siglo XV y XVI no escribir en latín se consideraba una novedad peligrosa. Por tal motivo el *Ejercitatorio* figuró en el índice de libros prohibidos publicado por el inquisidor general Gaspar de Quiroga en 1583. García Jiménez de Cisneros mantuvo gran amistad con Fray Juan de San Juan de Luz, abad de Monserrat y autor del Tratado del Espíritu Santo.

Contra la errónea opinión del común de la gente, la práctica de la meditación o de la contemplación no tiene por finalidad el apartar al hombre de su entorno para que viva recluido en un monasterio. La práctica de la contemplación no consiste en la materialidad de retirarse detrás de "*tapias ni cercas de cal y canto, sino en ataduras y ligaduras de amor con que, obligada mi alma a buscar a su Dios, se determina a buscarlo dentro de sí en lo más secreto y escondido de su propia alma*"[46]. Con independencia de la forma de vida de cada uno, la contemplación persigue que el mundo externo no sea un obstáculo para el trato con Dios[47].

El objetivo de la contemplación es que

> "*…el hombre entre en sí mismo y llegue al conocimiento de su alma y de sus potencias, de su belleza y de sus máculas. Con ello veréis la nobleza y dignidad que pertenecen por naturaleza al alma desde su creación, y la abyección y miseria que son el resultado de la Caída. Y de esa visión surgirá un gran deseo de recuperar la dignidad y nobleza perdidas.*"[48]

Verificar mediante la contemplación que uno mismo está más allá de la mente o de los pensamientos supone verse absuelto de los condicionamientos materiales y mentales.

> "*Como dice San Máximo, el espíritu que obtiene la inmediata unión con Dios, es capaz, antes de cualquier otra cosa, de ser libre y estar vacío de todo pensar y ser pensado. Pero cuando destruye esta capacidad, en cuanto piensa en algo que viene después de Dios, se demuestra que con ello queda interrumpida esa unión que va más allá del pensamiento... El espíritu puro llega, a través de la unión con su origen, a una condición que va más allá de todo pensamiento, en cuanto el pensamiento ha renunciado a los diversos movimientos y hábitos que están fuera de la causa de ese ser, y sólo permanece ligado todavía al origen y se abre a esa paz indescriptible, que está más allá del pensamiento y que es puesta en acto por el silencio. Ninguna palabra ni reflexión puede decirlo, sólo quien lo ha experimentado puede comprenderlo. El signo de quienes han sido encontrados dignos de este goce que va más allá del pensamiento es fácil de distinguir y patente para todos: es un alma pacificada que se ha vuelto indiferente a las cosas de este mundo.*"
>
> Ignacio y Calixto, *Centurias* 70[49]

La contemplación es la puerta a otros estados del Ser o, como dirían los antiguos cristianos, el medio para adentrarse en los misterios divinos.

> Cuando uno se desapega de "*la mente y los pensamientos, sin estar ocupado ni ligado por otra cosa ni otro pensamiento, sino como forzándose de algún modo, el Señor lo hace partícipe de los misterios divinos, con mucha santidad y pureza, y se ofrece a sí mismo como alimento celeste y bebida espiritual.*"
>
> Macario, *Hom.* XIV, 3

---

[46] Juan Bautista de la Concepción (1561-1613), Obras, T. II, p. 197.
[47] Juan Bautista de la Concepción, Obras, T. II, p. 163.
[48] Walter Milton, monje agustino del siglo XIV que escribió *The Ladder of Perfection* (Escala de perfección). Citamos por la edición publicada en Harmondsworth, 1988, I, 42.
[49] Calixto e Ignacio, Cien consejos o *Centuriae*, que cito por la edición de Buenos Aires, 1990.

El objetivo más importante de la meditación *sin pensamientos* o *sin objeto* (es decir, la contemplación), es recuperar un estado espiritual más allá de la pluralidad que trascienda el estado de la dualidad (espacio-tiempo, bien-mal, placer-dolor, etc.). Se trata de alcanzar la paz, la visión de Dios, el sentido de eternidad, etc., o, utilizando símbolos específicos de la tradición judeocristiana: regresar al Paraíso perdido, recuperar la compañía, amistad o presencia de Dios, entrar en la Jerusalén Celeste, coronar la subida del monte Sion, etc.

La expulsión del paraíso

El hombre busca una felicidad estable que no encuentra en este mundo sometido a los factores del tiempo. Por un lado, se ve incompleto y condicionado, pero, de otra parte, intuye su vocación de eternidad. Su nostalgia de los orígenes le impulsa a buscar y recuperar la unidad o totalidad perdida. La tradición judeocristiana simboliza este drama mediante el episodio de la expulsión del Paraíso. En efecto, el Paraíso terrenal simboliza una "morada" o estado espiritual frecuentemente descrito por la patrística y teología cristiana como inafectado por contingencias del mundo profano o exterior. El propio San Agustín explicaba que ni siquiera el Diluvio pudo afectar al Paraíso terrenal.

El Paraíso terrestre simboliza el centro del Mundo, es decir, el estado espiritual más perfecto del hombre entendido como ser individual, y puerta de acceso al Paraíso celeste. Por tanto, equivale a estar en la presencia de Dios o, más precisamente, dentro del corazón de Dios. Cuando el hombre se apartó de su centro original, quedó encerrado en la dimensión temporal, es decir, quedó privado del sentido de eternidad. Adán (la mente pura, es decir, no contaminada por la atención a objetos externos), convive felizmente con Eva (las puertas de los sentidos y los pensamientos), porque carecía del sentido de dualidad hasta que ésta le tienta a comer del fruto prohibido del árbol de la ciencia del bien y del mal (el paso del estado de no-dualidad al conocimiento dual que implica la aparición de la relación sujeto-objeto); "*No comáis del árbol del conocimiento del bien y del mal, porque el día en que comáis de él moriréis de muerte*" (Gen 2, 16-17), es decir, el hombre perderá la consciencia de su inmortalidad.

La pérdida de ese estado de pureza originaria les lleva a creerse seres aparte de Dios, de modo que ese sentido de individualidad (verse desnudos) les arroja fuera del Paraíso terrenal, es decir, al mundo de la apropiación de experiencias a través de la puerta de los sentidos. Allí Adán (la mente) y Eva (las puertas de los sentidos y el pensamiento) procrean a Abel y Caín, es decir, pueden optar entre comprender que los objetos externos son nada y recuperar la unión con Dios (Abel significa "unión" o "nada"), o persistir en el error de considerarse seres autónomos con capacidad de apoderarse de las experiencias que proceden de los sentidos y el pensamiento (Caín significa "apropiación"). Aun cuando la muerte de Abel en manos de Caín pudiera representar la definitiva y funesta elección del hombre por la opción de la apropiación de los objetos, el alumbramiento de un tercer hijo de Adán y Eva, Seth ("estabilidad"), supone una nueva posibilidad de redención. De hecho, algunos textos explican cómo Seth consiguió entrar en el Paraíso y permanecer en presencia de Dios 40 años (como los 40 días de Noé en el Arca, las 40 noches de Moisés en Sinaí, los 40 años del éxodo de los israelitas, los 40 días de retiro de

Jesús en el desierto, etc.), número que simboliza la reconciliación o el retorno al estado edénico de pureza primigenia (consciencia pura sin apropiación del pensamiento).

¿Qué representa el Árbol de la vida plantado en medio del Paraíso terrenal? De entrada, conviene observar que no hay un solo árbol sino dos (o, si se prefiere, un árbol con dos aspectos). Junto al *Árbol de la vida* situado en el centro del Paraíso, se encuentra el "*Árbol de la Ciencia del Bien y del Mal*" (Gen. 2,9), que también está en medio del Jardín (Gen. 3,3). Por tanto, mientras que el árbol de la ciencia del Bien y del Mal tiene un sentido dual (su fruto contiene el mundo de los pares de opuestos, esto es, la pluralidad), el "Árbol de la Vida" representa el *Axis Mundi*, ajeno a la dualidad, es decir, la visión de la Unidad de la creación. La prohibición de comer los frutos del "*Árbol situado en medio del jardín*" se refiere claramente al "*Árbol de la ciencia del Bien y del Mal*" (Gen. 2,17), de modo que, incumplido el mandato divino y sobrevenida la "caída", esto es, cuando Adán conoce el bien y el mal y es presa de los factores del tiempo, entonces se aleja del centro, punto de la unidad primera a la que corresponde el "*Árbol de la Vida*". Ese centro resulta inaccesible al hombre caído mientras se considere autor de sus obras y pensamientos y persista su sentido de apropiación de los objetos (Caín). Para volver al centro (sentido de la unidad) y recuperar el "*estado primordial*" o el "*sentido de eternidad*" hay que efectuar, por así decirlo, un camino "inverso"; hay que estabilizarse (Seth) en el desapego o desapropiación (Abel) de los deseos y pensamientos que provienen de las puertas de los sentidos (Eva) y volver la mente o consciencia (Adán) hacia el Único (trascender los frutos del Árbol de la dualidad) que *Es*; YAHWEH.

El hombre está acostumbrado a creer que su estado normal y ordinario es el de "*pensar*" o "*tener pensamientos*" porque desconoce que su estado natural es "*sin apropiación de pensamientos*", o incluso "*sin pensamientos*", es decir, pura consciencia. En cuanto uno observe atentamente sus pensamientos advertirá que él no piensa, sino que "*es pensado*", es decir, que los pensamientos brotan en tropel al interpretar lo que los sentidos ven, oyen, tocan, gustan, olfatean... o tiñen con emociones derivadas de sus hormonas, condicionamientos culturales, genéticos, etc.

> "*Somos muchos los que ignoramos que todos los pensamientos no son otra cosa que fantasías de las cosas sensibles y mundanas.*"
>
> *Filocalia,* vol. I, Hesiquio, *Discurso sobre la sobriedad,* 154

Los pensamientos son un instrumento tan irrefrenable que han llegado a tomar posesión de la mente. Basta con reparar en los propios pensamientos para comprobar que parecen brotar incesantemente y subsistir con total independencia de la voluntad humana.

Pero el problema no son solo los pensamientos en cuanto tales, sino la persistencia en apropiarse de la información que ellos procuran. Si no hay apropiación, la información es neutra, de modo que los pensamientos acaban por ser como un eco lejano que finalmente desaparece permitiéndonos recuperar la simplicidad edénica originaria.

Siendo el estado natural o paradisíaco del hombre el de desapropiación de los deseos y pensamientos, es decir, el de la *pura consciencia,* ¿cómo desapegamos de ellos para recuperar la paz originaria? El hombre se encuentra en medio de dos mundos que percibe como aparentemente reales; el mundo del espíritu y el mundo de los sentidos, el mundo de lo que somos por naturaleza, y el mundo de lo que parecemos ser. Según San Bernardo:

> "*El conocimiento de sí mismo se cifra en el conocimiento de la dignidad de nuestra naturaleza y de la indignidad de nuestro estado*."

O dicho en otros términos: comprendiendo las causas de la Caída se puede recobrar la paz perdida.

La Biblia insiste en que el hombre posee la posibilidad de *percibir* la Presencia de Dios dado que, habiendo sido creado a Su *imagen y semejanza,* fue situado en un Jardín en donde YAHWEH se paseaba (Gén 2, 8.15 y 3, 8). Sin embargo, el problema radica en que, como explicaba Hugo de San Víctor[50], habiendo sido creado el hombre con tres ojos (uno corporal, otro racional y un tercero, el ojo de la contemplación), al salir del Paraíso se le había debilitado el primero, perturbado el segundo y cegado el tercero. Por eso, estar fuera del Paraíso suponía no percibir ya la Presencia de YAHWEH, *El que-Es*. Para desarrollar el arte de ver a Dios (contemplación) el hombre ha de aprender a desapegarse del primer y segundo ojo. Por tanto, si hay en el hombre una "*memoria*" secreta en la que Dios ha dejado su impronta, cuanto más recobre el alma su semejanza con Dios tanto mejor conoce a Dios al conocerse a sí misma.

La recuperación de la intimidad con dios mediante la meditación suprarracional

El postulado esencial de la vía mística es que, dado que Dios no es un pensamiento (no puede ser *pensado),* solo cabe acceder a Él mediante el no-pensar. La contemplación es, precisamente, el arte y la ciencia de aquietar la mente para alcanzar un desapego o vacío de pensamientos.

Según Scoto Eriúgena[51], "*el Ser*" es todo aquello que puede ser percibido por los sentidos o comprendido por el entendimiento, de modo que "*El no ser*" es todo aquello que escapa a esos medios de conocimiento. Siguiendo al pseudo Dionisio cabe afirmar de Dios que simultáneamente "es" y que "no es":

[50] La abadía de San Víctor, convento de los canónigos de S. Agustín cercano a París, constituyó un gran centro místico durante el siglo XII. Fundada en 1108 por el teólogo parisino Guillermo de Champeaux, sus representantes más importantes fueron Hugo de San Víctor (1096-1141) y su discípulo Ricardo de San Víctor (fallecido en 1176). La teoría de Ricardo de la "*scintilla animae*"como punto de encuentro del alma y Dios tendrá gran influencia en místicos posteriores como el maestro Eckhart.

[51] Juan Scoto Eriúgena (810-872), habiendo sido llamado por el emperador de Francia, Carlos el Calvo, para dirigir la Escuela Palatina, tradujo al latín las obras de Máximo el Confesor, Evagrio Pontico, Gregorio de Nisa y de Dionisio Areopagita. En este sentido puede considerársele un introductor de la tradición contemplativa apofática.

> *"Si preguntáis qué cosa es Dios, diréis: una cosa que no podemos entender qué es. Ni es tierra, ni es cielo, etc. Es aquella oscuridad donde entró Moisés a hablar a Dios y se quedaron fuera los viejos. Porque cuando una ánima ha venido a dejar todas las especies criadas, y queda en la oscuridad el entendimiento y apagan las velas entonces si le preguntan qué es Dios responderá: No sé. Entonces tal ánima está en lo fino para entender y hablar de Dios"*[52].

Pero esa oscuridad o *nube del no-saber* no consiste en asumir un nuevo pensamiento o idea (la idea de que la mente es incapaz de conocer a Dios), sino, por el contrario, en un vacío de pensamiento.

Ciertamente, primero se ha de comprobar, verificar y aceptar que la razón humana, por muy compleja y sutil que sea, no es el instrumento adecuado para conocer a Dios.

> *"Acá, en la cristiandad, el que se rige por sola razón dícese animal y es tenido por bestia... que aunque tengas el juicio cuan alto quisieres, sábete que no puedes con tu saber alcanzar a conocer la sabiduría de Dios; aunque te estires cuanto quisieres, no puedes alcanzar a conocer el espíritu de Dios, no puedes saber lo que te cumple; aunque seas un Aristótil, no te hace más ese saber, no puedes por eso conocer el saber de Dios, si no niegas tu saber y tu razón y te tienes porque no sabes ni entiendes nada"*[53].

En rigor, la naturaleza divina es incognoscible incluso para ella misma dado que *"Dios ignora qué cosa es, porque Él no es cosa".* Para adentrarse en el *no-ser* hay que *no-saber*, es decir, trascender el conocimiento que procede de los objetos (basado en la dualidad sujeto-objeto) y acceder al conocimiento inmediato o directo en el que la relación sujeto-objeto es rebasada. Esto se produce por la contemplación, es decir, cuando el sujeto cesa de prestar atención a los objetos externos y se convierte (se gira sobre sí mismo). Entonces el sujeto atiende al propio sujeto de modo que, con la persistencia de esta práctica, el sujeto deja de ser otro objeto más y desaparece durante la práctica meditativa. Entonces ya no hay sujeto, sino visión pura, es decir, una visión sin veedor, pura consciencia.

Volver al Paraíso, ver el rostro de Dios, contemplarle con lo que Hugo de San Víctor denominaba el tercer ojo, el ojo del espíritu, etc., son metáforas que expresan la nostalgia de la unidad originaria perdida. Todas señalan la aspiración del alma a retornar a su realidad primigenia que es el Ser. Se trata de "*ser en Dios*" o, como afirmaba Guillermo de Saint-Thierry basándose en el Evangelio de San Juan; *"llegar a ser lo que Dios es".* En efecto, esta idea esencial, que expresa uno de los más grandes misterios, aparece en diversos pasajes del Nuevo Testamento:

> "*Padre Santo, protege tú mismo a los que me has confiado, para que sean uno como lo somos nosotros*" (Jn 17,12).

Y más adelante:

---

[52] San Juan de Ávila, Lecciones sobre la 1ª de San Juan, Lección 1.a; O. C., IV, p.373.
[53] San Juan de Ávila, Sermón 78, 211 ss., O. C., III, 249.

> "*No te pido sólo por éstos, te pido también por los que van a creer en mí mediante su mensaje: que sean todos uno, como tú Padre estás conmigo y yo contigo, para que el mundo crea que tú me enviaste. Yo les he dado a ellos la gloria que tú me diste, la de ser uno como lo somos nosotros, yo unido con ellos y tú conmigo, para que queden realizados en la unidad; así sabrá el mundo que tú me enviaste y que los has amado a ellos como a mí*" (Jn 17, 20-23).

De manera parecida, según San Basilio:

> "*Como los cuerpos límpidos y transparentes se hacen resplandecientes cuando les hiere un rayo de luz e irradian otro brillo, así las almas que llevan en sí al Espíritu, iluminadas por el Espíritu, se hacen espirituales y difunden la gracia sobre los demás. De ahí la previsión del porvenir, la inteligencia de los misterios, la comprensión de las cosas ocultas, la distribución de los carismas, la participación en la vida celeste, el cantar a coro con los ángeles, la alegría sin fin, el permanecer continuamente en Dios, el parecerse a Dios; en una palabra, lo que más pude desearse: llegar a ser Dios.*"
>
> San Basilio, *De Spiritu Sancto* 9

Precisamente de los versículos "*En Él vivimos, nos movemos y existimos*" (Hch 17,28) y, sobre todo; "*En Dios, no tenían más que una sola alma y un solo corazón*" (Hch 4,32), deducirá san Agustín[54] (359-430) la divisa del monacato que consignará al comienzo de la Regla:

> "*Lo primero por lo que os habéis reunido en comunidad es para que viváis en concordia en la casa del Señor y tengáis una sola alma y un solo corazón* in Deum."
>
> *Praeceptum* 1

Adviértase que no dice in Deo, «en Dios», lo que denotaría reposo, pacífica posesión; sino *in Deum,* que significa movimiento «hacia Dios», «en la búsqueda de Dios, pues «*Somos todos uno en el Uno [= Cristo] hacia el Uno [=Dios]*»[55].

Arrojados al reino de la desemejanza y de la pluralidad de objetos, el hombre aspira a la reintegración con la unidad originaria.

> "*Estamos en el camino de la unidad*", dice San Agustín, "*teniendo como punto de partida la pluralidad. El amor debe reunirnos para alcanzar el Uno*"[56];
>
> "*La multiplicidad debe perecer a favor de la singularidad, tal como sucedió en los santos de los que se habla en los Hechos: La multitud de los creyentes tenía una sola alma y un solo corazón. Debemos ser singulares y simples, debemos ser amantes de la eternidad y de la unidad, si queremos adherirnos al único Dios y Señor nuestro*."[57]

---

[54] A. Manrique, *La vida monástica en San Agustín: enchiridion histórico doctrinal y Regla*, El Escorial-Salamanca, 1959, en que se recogen, clasificados por temas, todos los textos agustinianos relativos al monacato.
[55] Enarr. in ps. 147, 28.
[56] Serm. 282, 4.
[57] Enarr. in ps. 4, 10.

¿Cómo?:

> "*Corre de lo múltiple a lo uno, reduce a uno lo disperso, afluye a la Unidad. Permanece allí, y no te vayas a la muchedumbre de las cosas. Allí está la felicidad*."[58]

Cuando el hombre confía su felicidad en proyectarse sobre las cosas, no hará más que encontrar frustración, dado que, por su propia naturaleza, el mundo de la pluralidad es tan inagotable como insaciable es el mismo deseo humano. Esa búsqueda de la Unidad *in Deum* o restauración de la Unidad primordial, es denominada por algunos místicos cristianos la recuperación de la *Sancta Simplicitas,* es decir, la simplicidad de la mente consecuencia de la desapropiación de deseos y pensamientos.

¿Cómo recuperar la *Sancta Simplicitas?* En el año 485 el obispo de Hierápolis (Mabbúg, Siria) explicaba en sus homilías que

> "*No hablo de la sencillez que se da en el mundo y que es más bien simpleza y necedad. De lo que trato es de esa sencillez característica de un pensamiento uno y simple... Porque así como la capacidad intelectual de un niño es demasiado pequeña para analizar los hechos de los mayores, la capacidad de nuestro espíritu es harto limitada para explicar los misterios divinos... Al mundo le parece que el sencillo no vale para nada. No te aflijas, oh discípulo, porque le parezcas inútil*."
>
> Filoxeno de Mabbeig, *Hom V*, 74 y 142[59]

Por tanto, cometeríamos un error si pensáramos que la expulsión del Paraíso no fue más un acontecimiento mítico o fabulado del pasado. Por el contrario, es un hecho actual, que sucede y sigue sucediendo aquí y ahora. De la misma manera, el hombre puede regresar aquí y ahora al Jardín del Edén con la adecuada disposición.

¿Cómo mantener la atención constante?

¿Cómo mantener la atención fija y constantemente desasida de los pensamientos? Los místicos son recelosos a la hora de mostrar por escrito la técnica de su arte. La práctica requiere retirarse a un lugar silencioso y oscuro para que el oído y la vista no distraigan la atención de modo que la mente pueda aquietarse y recogerse en sí misma. Tras unos minutos de relajación corporal,

---

[58] Serm. 96, 6,6.

[59] Por eso "*Mientras Adán y Eva se mantuvieron en la sencillez de su naturaleza y su fe no se oscureció por las pasiones corporales, acogieron y observaron el mandamiento de Dios nada más escucharlo... [Adán no] juzgó ni inquirió sobre todo esto en razón de su sencillez. Mas cuando llegó el consejo del enemigo y se topó con tal sencillez, le enseñó el ardid y la astucia y sembró pensamientos contrarios a su mente sencilla. Y aquel que era un ser uno y coherente, y que así hubiera continuado de mantenerse en su sencillez, se encontró divido en dos; quería y no quería, juzgó y se halló juzgado, dudaba en hacer o en no hacer. El consejo (del enemigo) que se insinuó en quien era sencillo e hijo, lo convirtió en juez del precepto de Dios. La sencillez en cambio es, en todo, lo opuesto de la doblez, como su mismo nombre indica, porque no abunda en pensamientos que se contradicen unos a otros. La sencillez tiene un nombre que conviene al mismo Dios, en nuestra profesión de fe decimos que Dios es simple porque... no obra con doblez para el mal, porque no cabe en su cabeza la maldad*" (Hom. 80-82), en Filomeno de Mabbag (siglo V), Homilías sobre la sencillez, Logroño, 1992.

algunos recomiendan propiciar el recogimiento con una meditación objetiva, es decir, basada en un pensamiento[60]. Otros recomiendan la observación de los propios pensamientos para comprobar cómo surgen incesantemente sin control alguno. Desde este estado de observación de los propios pensamientos poco a poco se va estableciendo una cierta distancia o lejanía con ellos hasta que llega un momento en que la atención puede ser más fácilmente concentrada en un solo pensamiento, palabra o frase corta. Cada vez que surjan los pensamientos y nos distraigan, recurriremos a esa frase o palabra para centrar nuestra atención. La contemplación no es otra cosa que:

> *"…cerrar la puerta del entendimiento para que no haya variedad de pensamientos, ni discursos, aunque sea de cosas santas y buenas; que ahora no es tiempo de ello, sino de estarse suspenso callando, con quietud y con sosiego en el mejor modo que pudieres"*[61].

Se trata de resignar los sentidos y acallar la mente de modo que

> *"…ni has de desear entender, ni sentir, ni allí mirar, si tú has salido con eso, o no; sino estarte allí rendido y humillado, sin pensar en cosa ninguna criada, estando cierto de esta verdad, de que Él solo es el que puede enseñar y enseñará a cumplir esa su voluntad."*[62]

En otro caso,

> *"no podrás orar con pureza si te encuentras inmiscuido en asuntos de cosas materiales, y agitado por continuas preocupaciones. Pues la oración es la remoción de los pensamientos."*
>
> *Filocalia,* vol. 1, Nilo el asceta, *Discurso sobre la oración,* 71

> *"Lucha por mantener sordo y mudo tu intelecto en el tiempo de la oración, y así podrás rezar."*
>
> *Filocalia,* vol. 1, Nilo el asceta, *Discurso sobre la oración,* 11

---

[60] Respecto a los temas de meditación, Bernabé de Palma entre otros, recomendaba que "*recogiendo tus pensamientos dentro de ti consideres profundamente antes que fueses hecho qué serías. En esto te has de detener hasta que sientas un vaciamiento o conocimiento de la nada que eras, pensando antes que fuese hecha la tierra de donde fuimos todos formados tú qué eras. A este vaciamiento y conocimiento vendrás cuando no halles cosa sobre qué estribar tu pensamiento de que puedas haber recibido principio.*" (Bernabé de Palma*, Via Spiritus*, 2,3).
También San Juan de Ávila aconsejaba «*pensar qué érades antes que Dios os criase, y hallaréis ser un abismo de nada y privación de todos los bienes. Estaos un buen rato sintiendo este no ser, hasta que veáis y palpéis vuestra nada. Y después considerad cómo Dios... os puso en el número de sus criaturas dándoos verdadero y real ser. Y miraos... como dádiva de Dios. Y después de criada... preguntaos: ¿Esta criatura está arrimada a sí o a otro? ¿Susténtase en sí o ha menester mano ajena? E considerad a Dios, que es ser que es, e sin El hay nada; y que es vida de todo lo que vive, e sin El hay nada; y fuerza de todo lo que algo puede, y sin El hay flaquezas..., y que todas las gentes son delante de Dios como si no fuesen y en nada yen vanidad son reputadas... y el que piensa que es algo, como sea nada, él se engaña... y yo soy delante de ti como nada*...», San Juan de Ávila, Audi, filia, O. C., I (BAC, vol. 302), p. 473. La conclusión de ese tema de meditación está claro; *"¿Qué éramos nosotros y en dónde estábamos antes que tuviéramos ser? Éramos Dios, porque estábamos en aquel ser ideal de Dios y todo lo que está dentro de Dios es Dios*"; Antonio de Rojas, Vida del espíritu, cap. 11, p. 65.
[61] Pelayo de San Benito, Sumario de la Oración, Burgos, 1626, p. 56.
[62] Pelayo de San Benito, Sumario de la Oración, cit., p. 115.

Algunos contemplativos del siglo XIV, como el autor del libro ***La nube del no-saber*** y ***El libro de la orientación particular***[63], recomiendan concentrarse en la sensación "*yo soy*" para debilitar paulatinamente la identificación con los pensamientos.

> "No pienses ***en lo que eres*** sino ***que eres o existes."***
>
> Orientación *Particular* 2

Mediante este sencillo y antiguo método no se trata de reflexionar sobre lo que somos o lo que deberíamos ser sino sólo en fijar ***la atención en la sensación de "*yo soy*";***

> "*Olvídate de tu miseria y de tus pecados, y a este simple nivel elemental piensa sólo en que* ***eres lo que eres."***
>
> *Orientación Particular* 2

es decir, en el nombre de Dios "*Yo soy lo que soy*" (Éxodo, 3,14). Esta forma de meditación es tan simple que

> "*es ciertamente un plato de principiante, y considero desesperadamente estúpido y obtuso al que no puede pensar y sentir* **que eso existe,** *no cómo o qué es, sino que es o existe.*"
>
> *Orientación Particular* 2

No se trata de discurrir sobre lo que tengo, es decir, mis facultades, mi cuerpo, mi inteligencia, etc., sino sobre el primero de esos dones que es precisamente el don de ser y que, en cierto sentido origina los demás;

> "*Es el don del ser mismo, el primer don que recibe toda criatura.*"
>
> *Orientación Particular* 3

En suma, el don "*yo soy*". De esta manera, recogidos todos los pensamientos en uno solo, el pensamiento "*yo soy*",

> "*no prosigas, quédate en esta simple, firme y elemental conciencia de que* ***tú eres lo que eres***."
>
> *Orientación Particular* 1

De esta manera,

> "*tu pensamiento no quedará dividido o disperso, sino unificado en El que es el Todo.*"
>
> *Orientación Particular* 1

Solo así se unifica el pensamiento y

[63] La mejor traducción castellana de *La nube del no-saber y el libro de la orientación particular*, es la de San Pablo ediciones, Madrid, 1995.

> *"así es como podrás juntar todas las cosas, y de una manera maravillosa, glorificarás a Dios con él mismo, puesto que lo que eres lo tienes de él y es él, él mismo. Tuviste, naturalmente, un comienzo, ese momento en el tiempo en que te creó de la nada, pero tu ser ha estado y estará siempre en él, desde la eternidad y por toda la eternidad, pues Él es eterno."*
>
> *Orientación Particular* 5

Finalmente, la atención sostenida y constante en ese único pensamiento "*yo soy*" dará paso a la sensación de ser, y ésta, paulatinamente nos abrirá las puertas a un estado del Ser que está por encima o sobre el estado mental ordinario basado en los pensamientos. Se trata de un estado de auto-atención, auto-alerta o auto-observación, que la literatura metafísica de la época define como consciencia pura o inteligencia pura, es decir, un estado libre de la apropiación de pensamientos que es identificado con el estado originario o natural del hombre, porque tal estado siempre ha estado allí. Y es el "*estado*" originario porque es el que sostiene o desde donde se presencia el mundo sensible y todas las creaciones del pensamiento.

No se trata de prestar atención a una «nada» filosófica o intelectual, sino que consiste en una operación metafísica de vaciamiento de los sentidos, el entendimiento e incluso de la voluntad propia para que la mente quede como *nada,* es decir, vacía y limpia, sin obstáculos que se interpongan a la visión pura. Esta visión desde la nada es, no obstante, una visión plena y total en cuanto que no se efectúa desde la pluralidad sino desde la suprarracionalidad. Allí, como diría el benedictino David Augustín Baker (1575-1641), el alma y Dios no son *dos cosas distintas sino como una sola:*

> *"Comprende y considera este dicho místico sacado de la práctica de la aritmética, para la cual, cuando nos aprestamos a sumar dos ceros, se dice, como he indicado: «Nada más nada, nada». Esto se puede aplicar a significar y expresar la unión mística. En efecto, cuando el alma ha arrojado fuera de su entendimiento todas las imágenes y las preocupaciones naturales, y de la voluntad todos los amores y los afectos por las criaturas, se vuelve, respecto a las cosas naturales, como nada, estando libre, desnuda, limpia de todas ellas, como si fuese en verdad nada. Así es, en efecto, en ese caso y por ese tiempo, en cuanto a las criaturas. Mas, cuando se encuentra en tal condición de nada, entiende también a Dios como nada -como ninguna cosa imaginable o inteligible-, como cosa diversa que está sobre todas las imágenes, y sobre todo no expresable por especie, sino como una nada, no siendo cosa alguna de las que se pueden comprender o concebir por imagen o especie; y cuando ella añade su antedicha nada a dicha nada de Dios, nada permanece respecto al alma ni respecto a Dios, sino cierta vacuidad o nada; en tal nada se actúa y acontece una unión entre Dios y el alma. Quiero decir que de tal nada, al elevarse y unirse a Dios y entenderlo según su totalidad y sin imagen alguna de Él, resulta y emerge nada; como he dicho: «Nada más nada, nada». Y verdaderamente, en esa unión realizada entre Dios y el alma, ésta no tiene conocimiento imaginativo ni de sí ni de Dios; pero, siendo como son meramente espíritus, quedan en una nada que, sin embargo, puede llamarse totalidad. Y de este modo podéis concebir lo que es una unión mística activa. Está causada, en efecto, por una aplicación del alma,*

desligada por el momento de todas las imágenes, a Dios, aprehendido según la fe, sin imagen alguna y sobre toda imagen. Por eso, en este caso de la unión, hay nada y nada que hacen nada. En efecto, cuanto menos se aprehende por vía de imagen en tal unión, tanto más pura es dicha unión; y si ésta es perfecta, no hay tiempo ni lugar, sino cierta eternidad sin tiempo ni lugar, de manera que el alma, en tal caso, no discierne ni tiempo, ni lugar, ni la imagen, sino cierta vacuidad o vacío, tanto respecto a sí, como a todas las demás cosas. Y es entonces como si nada hubiese en el ser, salvo ella misma y Dios, y Dios y ella, no como dos cosas distintas, sino como una sola cosa; y como si no hubiese otra cosa existente. Éste es el estado de perfecta unión, al que algunos llaman estado de la nada y otros, con otro tanto de razón, estado de totalidad. Pues allí se ve y se goza a Dios, que está como conteniendo todas las cosas, y el alma es como si estuviese perdida en Él."

Post scriptum al comentario a *La nube del no-saber*

De esta manera

"*cuando nuestro entendimiento cesa de discurrir meditando en cualquiera pensamiento justo y santo y se para y goza en quietud de aquello que meditaba, se llama inteligencia, y cuando en aquella su quietud no se mezcla ni se bulle cosa criada, llámase pura inteligencia."*

Laredo, *Subida al monte Sion* XIII

Es decir, cuando la mente se desapropia de los pensamientos y se vuelca o converge sobre sí misma, sobreviene un estado de pura consciencia de sí mismo sin apropiación de pensamientos (el intelecto individual). Y aún más, al permanecer en ese estado se accede a un estado de consciencia suprarracional (intelecto puro) que es como *no pensar nada.* Por tanto, en ese "*no pensar en nada*" se esconde un misterio muy sutil que sólo unos pocos consiguen descifrar:

"*Entienda quien tiene orejas y sepa que en este no pensar nada se comprende un gran mundo, en el cual la contemplación perfecta comprende y tiene en sí todo cuanto hay que merezca ser querido; y como éste es solo Dios, resta que en presencia suya todo lo demás es nada; y como tal no se ha de pensar en ello... Pues el alma que por amor unitivo en la contemplación quieta está ocupada en su Dios, bien se dirá con verdad que no debe pensar nada, pues que en este pensar nada, tiene cuanto hay que pensar*."

Laredo, *Subida al monte Sion* XXVII

Tal estado de *consciencia pura* es difícil de comprender porque, generalmente, el hombre vive tan absolutamente identificado a sus pensamientos que no da crédito a cualquier otra forma de conocimiento que no sea el estrictamente racional[64] e individual.

---

[64] Algunos médicos y psicólogos han intentado explicar tales procesos; es el caso de C. Albrecht. Vid. H. M. Enomiya-Lasalle, *Meditación como camino a la experiencia de Dios*, capítulos 3 a 6 y también K. Kadowaki, *El Zen y la Biblia*, Madrid, 1980.

Paradójicamente, ese estado de consciencia pura desapegada de pensamientos es elocuente porque su silencio enseña;

> "*Subidos a la contemplación lléguense a Dios, pídanle consejo y ayuda para ejercitar su oficio. Y hablen con Dios como con verdadero amigo, diciéndole la verdad de su corazón*."
> Bernabé de Palma, *Via Spiritus,* 3,1

Pero esa comunicación es tan sutil que se interrumpe o adultera si intentas apropiártela o razonar sobre ella porque, en ese mismo instante, habrás generado pensamientos. Y has de recordar que el pensamiento te arroja del estado contemplativo porque es incompatible con la meditación sin objeto. La práctica de la meditación ha de llevar al meditador desde una comprensión meramente racional del asunto, hasta una inequívoca verificación o "experiencia" metafísica.

La Nube del No-saber y el Rayo de Tinieblas

Cuando en la meditación sin objeto el recogimiento es completo, es decir, cuando cesan las operaciones de los sentidos y del entendimiento y la voluntad se encuentra firmemente establecida en "*no pensar en nada*", puede acontecer un fenómeno extraordinario difícil de expresar; la consciencia parece penetrar en una oscuridad intensa, silenciosa, insondable y sobrecogedora que parece diluir todas las barreras y límites, incluido el propio sentido de individualidad, y que, por eso mismo, pone a prueba la determinación del contemplativo. Por eso también es denominada como *nube del no-saber,* porque se trata de un estado preliminar o fronterizo con los estados supraindividuales en el que hay olvido de uno mismo. Los contemplativos lo han llamado *Nada supraesencial, tiniebla mística o nube del no-saber* dado que allí no se sabe o conoce nada porque la relación de un sujeto que conoce objetos es transcendida. Algunos filósofos han utilizado un vocabulario más intelectual al afirmar que ese "*abismo de las tinieblas se llama nada* o *no-ente* o *no-fin"* (Robert Fludd[65], *Medicina catholica* 1,1). Los cabalistas lo denominan *álef* tenebroso porque oculta o esconde al *álef* luciente o también *Ain Sof* (Cesare della Riviera, *El Mundo Mágico de los Héroes,* Milán, 1603, I, 8).

Al principio esa tiniebla es aterradora porque obliga al meditador a enfrentarse a sus más profundos miedos y angustias. Es como una cámara densa y oscura en la que uno teme arriesgar su vida al pretender atravesarla. Sólo el que ha experimentado ese vacío y oscuridad absolutas puede entender la descripción que hizo Jacob como lugar "*sobrecogedor*". Hay una regla de oro de San Juan de la Cruz para atravesar ese tiempo-lugar o noche del espíritu:

> "*Ni cogeré las flores, ni temeré las fieras, y pasaré los fuertes y fronteras*."
> *Cántico espiritual,* 3

[65] Nació en Milgate (Kent) en 1574, estudió en Oxford y viajó por Europa. Murió en 1637. Además de publicar *Medicina catholica*, (Frankfurt, 1629), también escribió *Monochordon mundi symphoniacum* (1620); *Philosophia sacra* (1626); *Integrum morborum mysterium* (1631); *Clavis philsophiae et alchimiae fluiddianae* (1633); *Philosophia mosaica* (1638).

Es decir, no apropiarse de nada. En algunas tradiciones literarias, tanto orientales como occidentales, ese antro oscuro está animado o es la morada de un dragón que custodia una estrecha puerta impidiendo el paso a las personas que no poseen la debida cualificación, es decir, que pretenden entrar siendo "alguien".

> *Es estrecha y angosta la vía que conduce a la vida; y pocos pasan por ella*[66].

Sólo se puede acceder sin desear o pensar en nada, es decir, siendo *nadie.*

> "*Pero esta tiniebla no es pacífica, porque no estáis habituada a ella, a causa de la falta de comprensión y de la impureza que hay en vos. Por eso entrad en ella a menudo, y con la costumbre y por gracia de Dios se os hará más fácil y más pacífica. Es decir, vuestra alma será así, por gracia, liberada de impedimentos, y tan robusta y recogida, que no sentirá atracción hacia los pensamientos mundanos, y ningún objeto material le impedirá pensar en nada. Entonces es una oscuridad fructuosa*."
>
> Walter Milton, *Escala de perfección,* II, 24

Aunque es un "*silencio tenebroso donde quedan perdidos todos los que aman*" (Juan Ruysbroeck, *Bodas del Alma* 3,5), hay que resistir dentro de la tiniebla hasta que ella misma nos limpie y libere de toda inquietud.

Esa tiniebla es una antesala del Paraíso. Y como el Paraíso está en el interior de todo hombre, la tiniebla se asocia al corazón espiritual dentro del cual puede accederse con el debido recogimiento:

> "*Adán, luego de la caída, sus pensamientos se tornaron bajos y terrenales. El Paraíso cerrado y confiado a la espada de fuego del querubín, con la entrada prohibida al hombre; pero este Paraíso también se encuentra escondido en cada alma. En efecto, alrededor del corazón hay un velo de tiniebla.*"
>
> Macario el Egipcio, Paráfrasis de Simeón Metafrasto 37, *Filocalia,* vol. III

Se trata de un lugar que conduce a otra morada. Sólo cuando uno cede el control y se entrega a ella sin reservas, esa oscura nube se muestra en su verdadera esencia acogedora. La noche se convierte en día y la oscuridad en luz

> "*porque dentro de esta nada Jesús yace escondido en su alegría, y todas vuestras búsquedas serán inútiles para encontrarlo si no pasáis por esta tiniebla de la mente*."
>
> Walter Milton, *Escala de perfección,* I, 54

Tras la nube oscura de la auto-privación sensorial, se esconde la Luz, porque

> "*Dios es luz, y no hay ningunas tinieblas en Él*" (Jn 1,5).

---

[66] Mt. 7,14.

Es precisamente la abundancia de luz la que crea la propia tiniebla. Es el llamado *rayo de tinieblas,* una luz exquisita que brota, sobreviene o es vista por quien atraviesa *la nube del no-saber:*

> "*en haciendo esto de tu parte serás llevado al rayo de las divinas tinieblas. De manera que lo que a ti toca es ponerte en esta oscura fe"*[67]. Se trata de un *"rayo luminoso, que va más allá de todo pensamiento de esta luz muy divina, y se ve movido por el corazón de modo sobrenatural.*"

Ignacio y Calixto, *Centurias* 68

Entonces se verifica que «*quien me ha visto, ha visto al Padre*» (Juan 14,11). En efecto,

> "*la iluminación es algo indescriptible, actividad, entender sin entenderse, vista siempre invisible.*"

Juan Clímaco, *Scala paradisi,* VII, 70

No puede entenderse porque la mente no puede alcanzar ese estado. La mente no la comprende porque no estaba. Es el premio de los que han rebasado los sentidos y las operaciones intelectuales, lo sensible y lo inteligible, para arribar en virtud de esta negación, a la unión con Dios que mora en la tiniebla, y allí ser alumbrado por "*la luz inaccesible de Dios*"[68]. Algunos místicos relacionan ese estado espiritual con un estado previo a los *lugares* sagrados de la tradición cristiana; el Paraíso celeste, la Jerusalén celeste, el monte Sion:

> "*Ésta es aquella Jerusalén y aquel Reino de Dios escondido en nuestro interior, según el juicio del Señor. Este lugar es la nube de la magnificencia de Dios, en la cual entran sólo los puros de corazón, para contemplar el rostro de su Señor.*"

Ignacio y Calixto, *Centurias* 68

¿Es ese el final del camino? La tradición cristiana es unánime en afirmar que cualquier visión en esta vida nunca será tan pura o beatífica como la que acontecerá tras la muerte del cuerpo, cuando se rompan todos los velos:

---

[67] Antonio de Rojas, Vida del espíritu, p. 47.

[68] Es la Gracia que se concede a los que perseveran en la custodia del intelecto, pues "*A la custodia del intelecto se le denomina en el modo conveniente y justo de generadora de la luz y generadora de relámpago, resplandeciente portadora del fuego. Pues ella sobrepasa, en verdad, los cuerpos infinitos y muchas virtudes... Y una vez que accedieron a la contemplación lograr ver esta luz purísima e infinita, tocándola con indecibles contactos, viviendo y habitando con ella, ya que han gustado cuán bueno es el Señor [Sal. 33,9], de modo que se cumpla claramente lo dicho por el divino David: Los justos confesarán tu nombre, y los rectos tendrán tu rostro [Sal 139,14]*" (Filocalia, vol. I, Hesiquio, Discurso sobre la sobriedad, 171). Por eso se ha dicho; "*De las tinieblas brille la luz, brille en nuestros corazones*" (2 Cor 4, 6); en Jerónimo Nadal, Medit. Doming. III post Pascha; adnot., 439 b. Una de sus características es que provoca la visión intuitiva que ve "*todo en todo*", pues como ha rebasado la separación *yo-ello*, aparece "*todo el mundo como recogido en un solo rayo de sol*"; "*De pronto a aquellas altas horas de la noche vio proyectarse desde lo alto una luz que, difundiéndose en torno, ahuyentaba todas las tinieblas de la noche y brillaba con tal fulgor que resplandeciendo en medio de la oscuridad ser superior al día. En esta visión se siguió un hecho maravilloso; porque, como él mismo contó después, apareció ante sus ojos todo el mundo como re-cogido en un solo rayo de sol*" (San Gregorio Magno, Vida de San Benito, cap. 35).

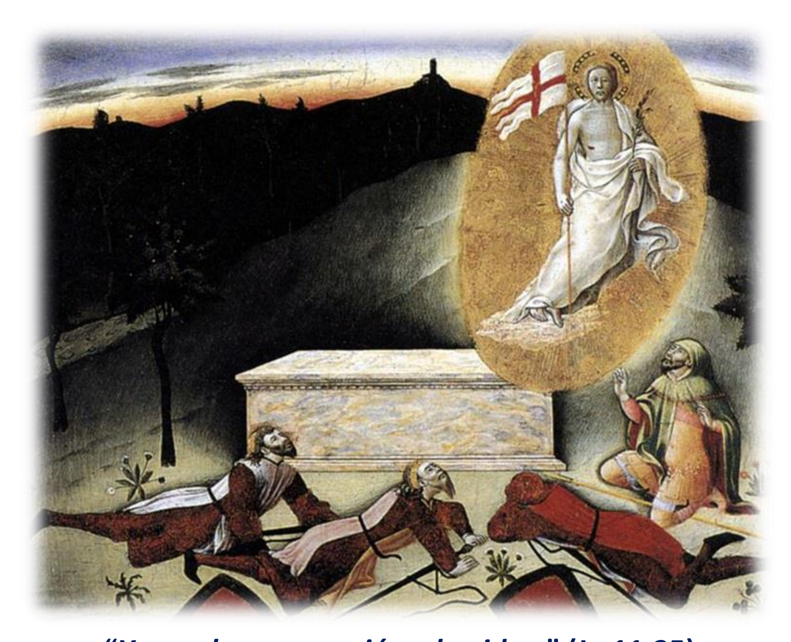
> "*El único que posee la inmortalidad, que mora en la luz inaccesible, a quien no vio ninguno de los hombres ni puede ver*..."
>
> I Tim 6, 16

Pero, en todo caso, las visiones o estados experimentados en esta vida no son algo alejado o separado de nosotros, sino que constituye un anticipo de nuestra verdadera naturaleza. La luz somos nosotros porque "*Todo lo manifestado es luz*" (San Pablo, Ef. V, 13) de modo que todas las criaturas ya la tienen por naturaleza *(datum)* aunque solo puedan verificarla en esta vida por gracia *(donum).* Y en el Evangelio de San Juan se dice que

> "*Hubo un hombre llamado Juan, a quien Dios envió como testigo, para que diera testimonio de la luz y para que todos creyesen por medio de él*" (Juan 1,7-8).

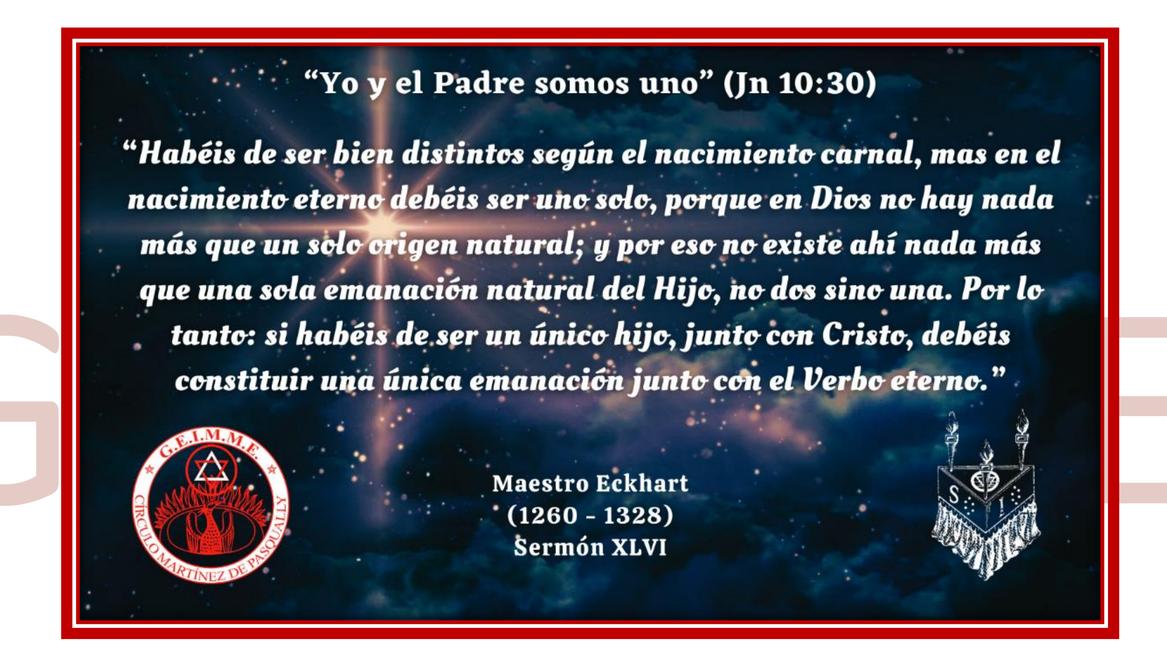
Esa "*luz inmutable*" (San Agustín, *Confesiones,* VII, 10) es la de la Gracia que se realiza en el *osculum contemplationis,* la *cognitio secretorum,* que se adquiere no "entendiendo", por ser Dios incomprehensible, incogitable e inaccesible. Es un modo de conocimiento tan directo y verificable que algunos místicos lo definen como un "*toque*" de Dios al alma. Haciendo de ese estado una morada,

> "*accederás a la santa contemplación de los santos y recibirás de Cristo la luz de sus profundos misterios, donde se encuentran los tesoros escondidos de la sabiduría y de la ciencia [Col 2,3],y en el cual habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad [Col 2,9]. Pues junto a Jesús sentirás que el Espíritu Santo ha invadido tu alma; de Él recibe la luz el intelecto del hombre para poder mirar a cara descubierta*."
>
> *Filocalia, vol.* I, Hesiquio, *Discurso sobre la sobriedad,* 29



"*Yo soy la resurrección y la vida…*" (Jn 11:25)





G.E.I.M.M.E.

Grupo de Estudios e Investigaciones
Martinistas & Martinezistas de España

www.geimme.es
www.facebook.com/geimme
geimme.blogspot.com.es/
www.youtube.com/c/GEIMME
https://t.me/geimme

geimme.info@gmail.com